Memahami

Teori Hukum

Percikan Pemikiran Ilmu Hukum Lintas Mazhab

Endrik Safudin, Achmad Baihaqi, Ahmad Syakirin, Anjar Kususiyanah, Anis Hidayati Imtihanah, Farida Sekti Pahlevi, Fuady Abdullah, Khaidarulloh, Khotifatul Defi Nofitasari, Lukman Santoso Az, Martha Eri Safira, Muhammad Ali Murtadlo, Muh. Maksum, Niswatul Hidayati, Nugroho Noto Diharjo, Rohmatul Izad, Rohmad Nurhuda, Soleh Hasan Wahid, Umarwan Sutopo

MEMAHAMI TEORI HUKUM

Percikan Pemikiran Ilmu Hukum Lintas Mazhab

Penulis:
Endrik Safudin, Achmad Baihaqi, Ahmad Syakirin,
Anjar Kususiyanah, Anis Hidayati Imtihanah, Farida Sekti Pahlevi,
Fuady Abdullah, Khaidarulloh, Khotifatul Defi Nofitasari,
Lukman Santoso Az, Martha Eri Safira, Muhammad Ali Murtadlo,
Muh. Maksum, Niswatul Hidayati, Nugroho Noto Diharjo,
Rohmatul Izad, Rohmad Nurhuda, Soleh Hasan Wahid,
Umarwan Sutopo

Editor:
Dr. Abid Rohmanu, M.H.I.

MOTTO

"Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu penegak (kebenaran) karena Allah (dan) saksi-saksi (yang bertindak) dengan adil. Janganlah kebencianmu terhadap suatu kaum mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlakulah adil karena (adil) itu lebih dekat kepada takwa. Bertakwalah kepada Allah. Sesungguhnya Allah Mahateliti terhadap apa yang kamu kerjakan."

(QS. Al Maidah:8)

Kata Pengantar Editor

Alhamdulillah, puji syukur senantiasa dipanjatkan kehadirat Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Dengan pertolongan-Nya, kami dapat berkolaborasi menyiapkan naskah buku berjudul *"Memahami Teori Hukum*: *Percikan Pemikiran Ilmu Hukum Lintas Mazhab"* hingga terbit. Buku ini merupakan kontribusi para Dosen Muda Fakultas Syariah IAIN Ponorogo yang tergabung dalam kajian *Sosio-legal Studies*. Kontribusi ini diharapkan bisa ikut mewarnai dinamika kajian teori hukum lintas mazhab.

Naskah buku ini ditulis untuk membantu memahami teori hukum lintas mazhab. Teori hukum penting untuk untuk terus ditulis oleh para sarjana sebagaimana teori hukum-teori hukum yang baru akan terus bermunculan seiring dengan dinamika kontekstual yang menyertai. Pemahaman atas berbagai teori hukum tidak hanya akan memperkaya khazanah pengetahuan dalam bidang hukum melainkan berimplikasi terhadap bidang-bidang lainnya. Pendekatan ilmu bersifat interdisipliner. Sebuah teori dapat dilihat dari berbagai sudut pandang, baik sudut pandang para ahli sejarah, sosiologi, filsafat, politik dan lain sebagainya, yang pada akhirnya dari penglihatan itu akan menghasilkan pemahaman terhadap suatu teori secara berbeda-beda.

Pada akhirnya, pada kesempatan ini kami berterima kasih kepada semua pihak yang telah memfasilitasi penerbitan buku bertajuk*"Memahami Teori Hukum: Percikan Pemikiran Ilmu Hukum*

Lintas Mazhab" ini. Terima kasih pula kepada civitas akademika Fakultas Syariah Institut Agama Islam Negeri Ponorogo karena telah memberikan *support* terhadap pembudayaan tradisi akademik ini.

Kesempurnaan hanya milik Allah, kami menyadari buku ini masih banyak kekurangan. Karenanya kritik dan saran konstruktif sangat kami harapkan. Akhirnya, semoga buku ini bermanfaat bagi mahasiswa khususnya maupun pemerhati hukum pada umumnya. Kontribusi kecil ini semoga bisa memperkaya khazanah ilmu pengetahuan, utamanya dalam bidang hukum. Semoga Allah menerima amal kebaikan kita semua. *Amin*.

Editor

Catatan Pembuka:

Optik Teori Hukum Lintas Mazhab

Endrik Safudin

Dalam mengkaji perkembangan teori hukum akan ditemukan 'dokumen akbar' tentang dua kelompok pemikiran hukum yang mewarnai pemikiran hukum sepanjang sejarah. Kelompok pertama menitikberatkan pada pandangan hukum sebagai sistem aturan (teknis) yang tertutup dan formal-legalistik. Sedangkan kelompok kedua menitikberatkan pada pandangan hukum sebagai sistem terbuka dan menyentuh kehidupan sosial-kemanusiaan. Kelompok pertama seperti *rechtsidee lehre, begriffisjurisprudenz, analytical jurisprudence, reine rechtslehre* dan *rechtsdogmatiek*. Sedangkan kelompok kedua seperti *theory of natural law, interessenjurisprudenz, frei rechtslehre, sociological jurisprudence, realistic jurisprudence, critical legal theory, human jurisprudence, psychoanalytic jurisprudence* dan lain sebagainya.

Dua kelompok diatas berisi kisah pertarungan manusia dalam menata diri di tengah 'tatanan situasi dan kondisi'-nya sebagai pembutuh kenyamanan dan ketenangan. Artinya, kehadiran dua kelompok tersebut merupakan jalan bagi manusia dalam menyikapi diri guna mewujudkan kehidupan yang sejahtera. Selain itu, bagaimana manusia mengambil sikap dan tindak ketika

dirinya menghadapi pergolakan-pergolakan dengan kekuasaan-kekuasaan yang ada disekitarnya, baik kekuasaan yang ada di luar dirinya seperti perubahan sosial, sistem sosial, struktur sosial dan sebagainya maupun kekuasaan yang ada dalam dirinya sendiri.

Pertarungan manusia tersebut hanya bisa ditemukan ketika mengembara dalam sejarah teori hukum. Dalam pengembaraan tersebut akan ditemukan hubungan yang tidak dapat dipisahkan antara hukum dan masyarakat yang dapat diibaratkan sebagai dua sisi mata uang yang saling memberi nilai antara sisi satu dengan sisi lainnya. Dimana ada masyarakat maka disitulah ada hukum berada. Dimana ada hukum maka disitulah ada masyarakat (*ubi societas ibi ius*) (Safudin, 2018: 1). Sehingga menurut Theo Huijbers (1984) dapat diketahui bahwa hukum selalu melekat pada pergaulan manusia.

Pembicaraan masalah perkembangan teori hukum maka tentu tak dapat dilepaskan dari kajian sejarah hukum. Sejarah hukum sebagai suatu rangkaian pemikiran-pemikiran yang konkret dan penting tentang hukum. Dengan sejarah hukum dapat menganalisis (*analising*), memverifikasi (*verifiying*), menginterpretasi (*interpreting*), menyusun dalil (*setting the clausule*), dan kecenderungan (*tendention*), menarik kesimpulan tertentu (*hipoteting*), tentang setiap fakta, konsep, kaidah, dan aturan yang berkenaan dengan hukum yang pernah berlaku (Fuady, 2009: 1). Baik yang secara kronoligis dan sistematis, berikut sebab akibat serta kesentuhannya dengan apa yang terjadi di masa kini, baik seperti terdapat literatur, naskah, bahkan tuturan lisan, terutama penekanannya atas karakteristik keunikan fakta dan norma tersebut, sehingga dapat menemukan gejala, dalil, dan perkembangan hukum di masa yang lalu yang dapat memberikan wawasan yang luas bagi orang yang mempelajarinya, dalam mengartikan dan memahami hukum yang berlaku saat ini. (Fuady, 2009: 1).

Secara garis besar teori hukum merupakan bagian sejarah hukum yang telah muncul berabad-abad dan dari generasi ke generasi, tidak hanya memperlihatkan kosmologi dan semangat zamannya, tetapi juga memunculkan pergeseran cara pandang sesuai dengan peralihan

zamannya. sebab itulah, maka akan dipertemukan dengan pemikiran abad pertengahan, zaman modern dan pemikir kontemporer, tapi serentak pula akan berjumpa dengan generasi hukum alam, generasi rasionalisme, generasi historisme, generasi psotivisme, generasi sosio-antropologi, generasi realisme dan generasi-generasi lain sesduagnya (Tanya. dkk, 2010: 15). Pada aras inilah, eksistensi teori hukum dalam perjalanan sejarah menemukan pijakan kuat sebagai konsekuensi logis dari peran "tengah" teori hukum yang menjembatani antara filsafat hukum yang memiliki sifat analisisnya yang sangat abstrak, kritis, etis dan spekulatif tentang semua refleksi teoritis kajian hukum dan ilmu hukum dogmatik yang kajiannya terbatas pada hukum positif dalam sistem hukum negara tertentu yang bersifat positivis-preskriptif-praktis (teoritasi-rasional). maka teori hukum sebagai gabungan sifat kajian dalam filsafat hukum dan dogmatik hukum (Manullang, 2007: 17).

Sejalan dengan penamaannya, hukum memiliki fungsi menertibkan dan mengatur pergaulan dalam masyarakat serta menyelesaikan masalah-masalah yang timbul. Hukum merupakan rumusan dari norma-norma, baik yang berisi perintah atau larangan untuk ketertiban manusia. Hukum hadir untuk menjaga berbagai kepentingan antara kepentingan yang satu dengan yang lain (Safudin, 2017: 27). Oleh karena itu, tidak salah ketika dikatakan bahwa dalam kajian teori hukum akan ditemukan kisah pertarungan manusia berhadapan dengan kekuasaan-kekuasaan disekitarnya guna menata diri agar nyaman dan tentram ditengah sistem situasi dan kondisi yang dihadapinya. Sebab, manusia akan selalu dihadapkan dengan aneka antinomi, sehingga dalam pertarungan itu akan selalu melahirkan teori-teori hukum yang baru sebagai wujud 'dialektika kosmologi zaman'. Hal ini seperti apa yang telah disampaikan oleh Wolfgang Friedman yang dengan tegas menyatakan bahwa teori hukum bergumul dengan aneka antinomi, misalnya alam semesta dan individu, kehendak dan pengetahuan, akal dan intuisi, stabilitas dan perubahan, positivisme dan idealisme, kolektivisme dan individualisme,

demokrasi dan otokrasi, universalisme dan idealisme, kolektivisme dan individualisme, demokrasi dan otokrasi, univeralisme dan nasinalisme.

Pertarungan teori hukum dimulai ketika manusia menghadapi ketelanjangan alam raya. Manusia dituntut untuk selalu bersinergi dengan alam. Sehingga manusia dalam menata diri menghadapi ketelanjangan alam tersebut, maka manusia harus berpegang teguh bahwa hukum dan moral tidak dapat dipisahkan. Penyatuan hukum dan moral inilah sebagai cerminan dan pengaturan baik secara internal dan eksternal kehidupan manusia dan hubungan sesama manusia. Para pemikir aliran ini seperti Thomas Aquinas (1225 SM-1274 SM), ST. Agustinus (354 SM-430 SM), John Salisbury (1115-1180 M) dan lain sebagainya.

Desain pertarungan berubah ketika manusia memandang bahwa hukum alam hanya melahirkan spekulasi teoritis yang tidak bisa menjamin sebuah kepastian. Pada masa ini, hukum dikonsepsikan sebagai *ius* yang telah mengalami positifisasi sebagai *lege* atau *lex*. Melalui wujud *lege* atau *lex* inilah keterjaminan kepastian antara yang terbilang hukum atau tidak. Sehingga dapat dikatakan bahwa aliran hukum positif merupakan antitesis dari teori hukum alam yang secara tegas memandang bahwa hukum dan moral harus dipisahkan secara tegas. Pemisahan antara hukum yang berlaku dan hukum yang akan datang dan pemisahan antara *das sein* dan *das sollen*. Selain itu, dalam kacamata positivisme, tidak ada hukum lain keculi perintah penguasa (*law command of the lawgivers*). Aliran ini dipelopori oleh John Austin (1790-1859).

Kemudian desain pertarungan manusia berubah lagi ketika memandang kemanfaatan adalah kebahagiaan (*happiness*) sebagai tujuan hukum. Sehingga baik buruk atau adil tidaknya suatu hukum diukur dari apakah hukum itu memberikan kebahagiaan kepada manusia atau tidak dan mencegah kejahatan. Tegasnya, hukum harus memiliki kegunaan. Oleh sebab itu, hukum harus mengusahakan kebahagiaan maksimum bagi tiap-tipa orang (utilitarianisme), dan bermanfaat bagi sebanyak-banyaknya orang.

Hak-hak individu harus dilindungi dalam kerangka memenuhi kebutuhan-kebutuhannya. Desain ini di usung oleh aliran utilitarianisme yang dipelopori oleh Jeremy Bentham (1748-1832 SM).

Pertarungan manusia terus berlanjut dengan munculnya mazhab sejarah (*historical rechtsschule*) yang mengusung pandangan bahwa hukum tidak dibuat, melainkan hukum tumbuh bersama dengan masyarakat (*das recht wird nicht gemacht, est ist und wird dem volke*). Dalam pandangan aliran ini, hukum mengalami perubahan sesuai dengan keadaan masyarakat dari masa ke masa. Sehingga, tiap bangsa memiliki *volkgeist* atau jiwa bangsanya masing-masing yang memuat rasa keadilan. Madzab ini sebagai antitesis terhadap pandangan para pemuja hukum alam yang memandang hukum bersifat rasionalitas dan berlaku bagi segala bangsa serta untuk semua tempat dan waktu. Menurut madzab sejarah, tiap-tiap hukum itu ditentukan secara historis, selalu berubah menurut waktu dan tempatnya. Madzab sejarah ini dipelopori oleh Friedrich Karl Von Savigny (1779-1861) yang kemudian dikembangkan oleh Georg Friedrich Puchta (1798-1846) dan Henry Summer Maine (1822-1888).

Perubahan desain bergeser lagi dengan lahirnya aliran *sociological jurisprudence* yang dipelopori oleh Roscoe Pound (1870-1964) dan Eugen Erlich (1862-1922). Aliran ini bercorak sosiologis dengan fokus kajiannya yaitu mempelajari pengaruh hukum terhadap masyarakat melalui pendekatan dari hukum ke masyarakat. *Sociological jurisprudence* lahir sebagai proses dialektika antara aliran positivisme hukum (sebagai tesis) dengan mazhab sejarah (sebagai antitesis). Ketika aliran positivisme memandang tidak ada hukum selain perintah penguasa (*law is a command of lawgivers*) yang kecenderungannya mengutamakan akal dan madzab sejarah memandang hukum lahir-berkembang bersama masyarakat yang mengutamakan pengalaman. Maka, *sociological jurisprudence* memandang bahwa kedua-duanya yaitu akal dan pengalaman sama-sama memiliki peran penting. Sehingga, *sociological*

jurisprudence memandang bahwa hukum yang baik haruslah sesuai dengan hukum yang hidup dalam masyarakat. Secara sederhana, aliran ini secara tegas memisahkan antara hukum positif (*the positif law*) dengan hukum yang hidup (*the living law*).

Desain pertarungan manusia juga melahirkan aliran realisme hukum. Aliran realisme hukum menekankan bahwa hukum itu dipandang dan diterima sebagaimana adanya, tanpa identitas dan spekulasi atas hukum yang bekerja dan berlaku. Selain itu, hukum adalah menurut apa yang dilakukan oleh aparat penyelanggara hukum seperti hakim, polisi, jaksa atau siapa saja yang bertugas sebagai pelaksana fungsi hukum. Sehingga, hukum dimaknakan sebagai aturan yang dijalankan bukan pada doktrin-doktrin hukum yang bersifat normatif. Lebih jauh dari itu, hukum dimaknakan sebagai hasil dari kekuatan-kekuatan sosial dan alat kontrol sosial. Aliran ini diawali dari pergulatan pemikiran oleh para hakim yang menentang positivisme hukum atau *analytical jurisprudence*. Tokoh utama aliran ini antara lain Charles Sander Pierce (1839-1914), John Chifman Gray (1839-1915), Oliver Wendel Holmes, jr (1841-1935), Jerome Frank (1889-1957), Karl Llewellyn (1893-1962), Benjamin Nathan Cardozo (1870-1938), Axel Hagerstorm (1868-1939) dan lain sebagainya.

Kemunculan madzab *post-modernisme* juga menjadi bukti pertarungan manusia dalam menata dirinya di tengah 'tatanan situasi dan kondisi'-nya yang membutuhkan kenyamanan dan ketenangan guna mewujudkan kesejahteraan umat manusia. Madzab *post-modernisme* lahir sebagai pengkritik terhadap gagasan-gagasan, pemikiran-pemikiran, teori-teori dan praktik-praktik hukum di era modern. Ketika modernisme menekankan kesatuan, universalitas, kepastian, subjektivitas dan otonomi, Maka *post-modernisme* justru menekankan pluralitas, lokalitas, relaitivitas, keberagaman, dan inklusif. Basis gerakan *post-modernisme* hukum terletak pada positivisme hukum dan realisme hukum yang tumbuh pada era modernisme hukum. Ketika positivisme hukum berpendirian bahwa prinsip hukum ada pada kenyataan, pada kasus-kasus

konkret, atau pada obyektivitas yakni bahwa hukum sesungguhnya yang berlaku adalah hukum hasil legislasi dan ditetapkan (undang-undang). Sedangkan realisme hukum yang memandang muatan pengalaman konkret yang terumus dalam hukum, peran pragmatis hukum, fungsi kontrol, serta komitmen sebagai sarana mewujudkan keadilan melalui proses yang demokratis. Maka, *post-modernisme* hukum melihat hukum tak lebih dari produk dan permainan politik. Menurut Queency Pareira dalam artikelnya *post-modern jurisprudence* (2017) menyatakan bahwa *critical legal studies* dan gerakan jurisprudensi feminis yang berkembang 1980-an dapat dikelompokkan sebagai *post-modernisme* hukum karena kritik sporadis mereka terhadap pemikiran dan praktik-praktik hukum mainstream warisan modern dan pencerahan yang dinilai usang, dominatif, dan menindas.

Desain pertarungan manusia melalui hukum kritis (*critical legal studies*) memiliki ciri khas yaitu tidak menjadikan hukum yang dibuat oleh negara diterima *taken for granted* begitu saja tanpa adanya suatu proses perjuangan nalar kritis terhadap substansi hukumnya. Ada suatu proses kecurigaan terhadap hukum yang diproduksi oleh negara tidak akan dapat mendatangkan keadilan, sebab prosesnya yang melalui pergulatan tarik menarik antara kepentingan politik kekuasaan dan kepentingan ekonomi sehingga membawa dampak hukum yang dilahirkan rentan dengan ketidaksempurnaan dan bias terhadap kelompok-kelompok yang terpinggirkan. Hukum kritis berupaya mengintervensi hukum dengan logikanya sendiri dengan maksud memunculkan visi kepribadian manusia yang lebih manusiawi, egaliter dan demokratis tanpa kepentingan tersembunyi dan dominasi kelas. Tokoh aliran ini adalah Roberto Mangabeira Unger (1947), Duncan Kennedy (1942), Karl Klare (1947), Mark Kelman (1951), Mark Tushnet (1945) dan sebagainya.

Dalam sejarah pemikiran islam juga ditemukan 'dokumen akbar' yang mengisahkan wujud pertarungan-pertarungan manusia dalam menata diri ditengah situasi dan kondisi yang dihadapinya melalui tokoh-tokoh seperti Alf-Farabi (870 M-950

M), Ibnu Rusyd (1126-1198), al-Ghazali (1085-1111), Muhammad Syahrur (1938-2019), Abdullah Ahmad an-Na'im (1946), Abdullah Saeed (1964) dan sebagainya. Dari indonesia juga ada seperti Hazairin (1906-1975), Hasbi ash-Shiddieqy (1904), Munawir Sjadzali (1925-2004) dan sebagainya. Tak ketinggalan pula, *post-modernisme* hukum Islam yang dipelopori oleh Jasser Auda dengan tawaran pendekatan sistemik terhadap hukum Islam yang dijabarkan melalui enam kategori-teoritis, yaitu: sifat kognitif (*cognitive nature*), saling keterkaitan (*interrelated*), keutuhan (*wholeness*), keterbukaan (*openess*), multi dimensionalitas (*multi dimentionality*) dan kebermaknaan (*purposefulness*).

Itulah sekelumit kisah pertarungan manusia dalam menata dirinya yang tidak akan pernah berhenti, terus dan terus menelurkan teori hukum baru, baik dalam dunia hukum positif maupun di dunia hukum islam. Menurut Shidarta (2019:3), hal ini karena elemen-elemen ilmu yang dahulu diprioritaskan pada hubungan internal di antara mereka, melainkan lebih menekankan pada hubungan eksternal elemen-elemen secara menyeluruh dengan alam sekitarnya. Sehingga benar apa yang dikatakan Griffin (1988), *worldview* ilmu yang sudah berubah, dengan sendirinya menuntut perubahan dalam cara kita melihat ilmu. Untuk itu Griffin memberikan catatan (1). ilmu tidak lagi dapat dimengerti dengan hanya membatasi obyek kajiannya pada aspek-aspek fisik yang dapat di observasi secara inderawi; (2) ilmu tidak perlu terpaku pada satu model pengujian, seperti harus melalui eksperimen laboratorium, melainkan tersedia berbagai model pembuktian yang dapat dilakukan; dan ini berarti (3) ilmu tidak harus terjebak pada pengejaran satu tipe kebenaran berdasarkan seperangkat keyakinan tertentu. Konsekuensinya menurut Sidharta (2019), aspek ontologis, epistemologis dam aksilogis dunia ilmu harus juga berubah (dalam kerangka untuk dipelajari, diajarkan dan diterapkan).

Dengan demikian, sebuah kisah yang tidak direncanakan, teori hukum sepanjang sejarah adalah naik turun denyut detak 'jantung' desain manusia menangani ketegangan antara dirinya

dan lingkungan, antara tantangan dan strategi, antara hambatan dan solusi, antara dirinya dan kekuasaan, antara dirinya dengan kepentingan-kepentingan dan ketegangan-ketegangan yang lain. Karena itulah, teori hukum merupakan bentangan sejarah pertarungan manusia yang tidak pernah berhenti, terus dan terus terjadi. Sebab, manusia ada sebagai pembutuh kenyamanan dan ketentraman agar terwujud kesejahteraan umat manusia.

Daftar Pustaka

Sidharta, B. Arief. (1999), *Refleksi Tentang Struktur Ilmu Hukum*, Bandung: CV. Mandar Maju.

____________, *Meuwissen Tentang Pengembangan Hukum, Ilmu Hukum, Teori Hukum, Dan Filsafat Hukum*, Bandung: Refika Aditama.

Griffin, David Ray ed. (1988), *The Reenchantment Of Science*, New York: State University of New York Press.

Manullang, E. Fernaando. (2007), *Menggapai Hukum Berkeadilan*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas.

Safudin, Endrik. (2017), *Dasar-Dasar Ilmu Hukum*, Malang: Setara Press.

____________ (2018), *Alternatif Penyelesaian Sengketa Dan Arbitrase*, Malang: Intrans Publishing.

Fuady, Munir. (2009), *Sejarah Hukum*, Jakarta: Ghalia Indonesia.

Rahardjo, Satjipto. (2000), *Ilmu Hukum,* Bandung: Alumni.

Sidharta. (2019), *Hukum Penalaran Dan Penalaran Hukum: Akar Filosofis*, Yogyakarta: Genta Publishing.

Huijbers, Theo. (1984), *Filsafat Hukum Dalam Lintasan Sejarah*, Yogyakarta: Yayasan Kanisius.

Tanya, Bernard. L. dkk., (2010). *Teori Hukum: Strategi Tertib Manusia Lintas Ruang Dan Generasi*, Yogyakarta: Genta Publishing.

DAFTAR ISI

BAGIAN KEDUA:
HUKUM DAN PERUBAHAN SOSIAL

BAGIAN KETIGA:
HUKUM DI ERA POSMODERNISME

BAGIAN KEEMPAT:
TEORI HUKUM ISLAM KONTEMPORER

BAGIAN PERTAMA:

LEGALITAS HUKUM

Analytical Jurisprudence dari John Austin: Sebuah Model Positivisme Hukum

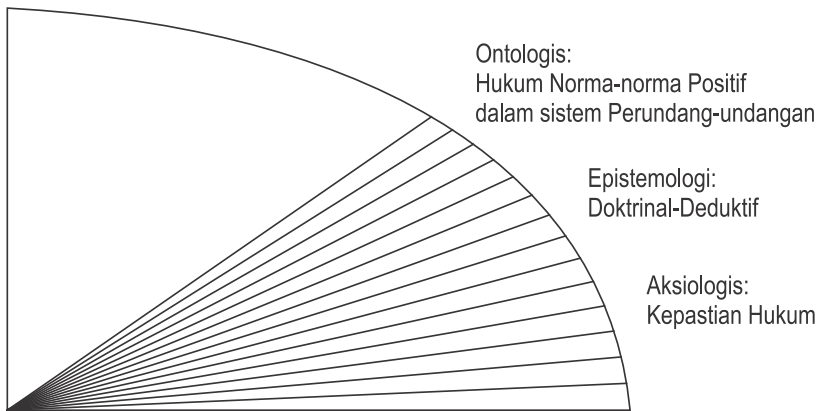
Lukman Santoso Az

Pendahuluan

> *"…Austin bukan saja dikenal sebagai figur yang kukuh membela positivisme substantif (subtantive positivism) lewat 'command theory' yang mendalilkan bahwa hukum adalah perintah dan 'separation thesis' yang memisahkan hukum dan moral, tapi juga dijuluki sebagai pionir dari positivisme metodologis."* (Atip Latipulhayat, 2016)

Kajian filsafat ilmu yang mengenalkan konsep ranah ontologi, epistemologi dan aksiologi, dapat digunakan untuk kerangka analisis dalam setiap permasalahan, dan berbagai disiplin keilmuan. Perkembangan teori dan paradigma dalam semua disiplin keilmuan, tidak terlepas dari epistemologi yang berkembang dalam filsafat ilmu. Kajian ilmu hukum atau studi hukum juga tidak terlepas dari kerangka besar perkembangan paradigma dalam filsafat ilmu. Sebut saja misalnya terbentuknya paradigma positivisme dalam hukum. Dalam pengaruh paradigma positivisme ini, hukum bertumpu pada kepastian legal-formal (Wahyuni, 2012:2).

Dalam perkembangan pemikiran ilmu hukum, kerangka fikir hukum sangat ditentukan oleh pertanyaan bagaimana manusia

melihat dan menggunakannya. Pada kenyataannya, beragam teori hukum yang berkembang selama ini bertumpu kepada kedua faktor ini. Oleh karena itu, jika bandul sebuah teori hukum bergeser ke arah manusia, maka teori tersebut memberikan ruang cukup banyak pada faktor manusia. Sebaliknya jika bandul teori tadi banyak bergeser ke arah hukum maka teori tersebut akan menganggap hukum sebagai sesuatu yang mutlak, otonom, dan final. Pengkutuban teori hukum ini pada gilirannya sangat berimplikasi pada lahirnya aliran-aliran hukum dengan berbagai jenis dan karakternya. Termasuk dalam hal ini lahirnya positivisme hukum.

Ragaan Cara Kerja Filsafat Positivisme Hukum

Paradigma positivisme dimotori oleh Auguste Comte.[1] Inti pemikiran positivisme adalah bahwa apa yang dinamakan ilmu harus bisa dibuktikan secara empiris. Pemikiran ini sebenarnya merupakan embrio dari aliran empirisisme dengan adagium, *Experience is the source of all human knowledge* (pengalaman adalah sumber ilmu pengetahuan). Metode yang digunakan dalam pemikiran ini didasarkan pada logika induktif. Secara etimologis positivisme atau *positivus* mempunyai makna ditetapkan, ditentukan oleh kehendak, dikehendakkan, dan positif. Makna lain

[1] Auguste Comte adalah figur yang paling representatif untuk positivisme sehingga dia dijuluki sebagai Bapak Positivisrne. Adikaryanya yang paling terkenal adalah *Cours de Philosophi positive* dalam 6 jilid.

dari positivisme adalah meletakkan, yaitu bahwa tindakan manusia itu adil atau tidak, sepenuhnya bergantung pada peraturan atau hukum yang diletakkan atau diberlakukan (Yasid, 2010:117). Dalam definisinya yang paling tradisional tentang hakikat hukum, positivisrne memaknai hukum sebagai norma-norma positif dalam sistem perundang-undangan (Susanto, 2010:29).

Paradigma positivistik dalam hukum memiliki karakter yang normatif dan praksis serta dikenal juga sebagai *rechtdogmatiek.* Positivisme hukum menghendaki dilepaskannya pemikiran metayuridis dari hukum. Norma-norma hukum haruslah eksis di alamnya yang obyektif sebagai norma yang positif, serta ditegaskan sebagai wujud kontraktual yang konkret (Budiono & Izziyana, 2018:367).

Positivisme dalam ilmu hukum menekankan pada metode yang lebih melihat kepada rumusan teks peraturan yang dianggap netral, imparsial dan obyektif, bebas konteks dan menekankan pada realitas empirik yang dapat ditangkap indera dan utamanya mengacu kepada hukum alam. Positivisme inilah yang kemudian menjadi ruh garda terdepan dari pengembangan hukum modern hingga saat ini, termasuk di Indonesia sejak awal kemerdekaan. Positivisme Hukum melihat sistem hukum adalah sistem tertutup yang logis, yang merupakan putusan-putusan yang tepat yang dapat dideduksikan secara logis dari aturan-aturan yang sudah ada sebelumnya. Sehingga melahirkan premis hukum sebagai perintah penguasa (*command of lawgivers*) (Rhiti, 2011: 158).

Para eksponen positivisme hukum ini di antaranya: John Austin, H.L.A. Hart, dan Hans Kelsen (Dimyati, 2015:29). Meskipun sama-sama pengikut positivisme hukum dan memaknai kerja hukum itu sama, ketiganya memiliki spesifikasi teoritis dan landasan filosofi yang berbeda dalam rnengurai hakikat hukum. John Austin lebih dikenal sebagai tokoh yang mengembangkan *analytical jurisprudence* dalam positivisme hukum, sementara H.L.A. Hart dan Hans Kelsen lebih dikenal sebagai tokoh yang mengembangkan pemikiran *lectures jurisprudence*. Terkait dengan positivisme hukum ini, kajian

ini akan lebih difokuskan pada pemikiran John Autin sebagai eksponen utama mazhab positivisme hukum.

Mengenal Paradigma Positivisme Hukum

Secara metodologis, paradigma positivisme hukum yang bertolak dari pemikiran Auguste Comte, merupakan paradigma hukum yang menyingkirkan pemikiran metafisis yang abstrak. Setiap norma hukum harus diwujudkan ke dalam sebuah norma yang konkrit dan nyata (Yasid, 2010:101). Bahkan, paham positivistik sering menganggap bahwa pemahaman metafisik dan teologis terlalu primitif dan kurang rasional. Artinya kebenaran metafisik dan teologis dianggap ringan dan kurang teruji. Positivistik lebih berusaha mencari fakta atau sebab-sebab terjadinya fenomena secara objektif, terlepas dari pandangan pribadi yang bersifat subjektif.

Positivisme hukum dapat memberikan penjelasan yang bermakna tentang suatu gejala hukum yang diinterpretasi secara faktual, tetapi refleksi masa depannya hanya bermakna terhadap penyusunan kebijakan hukum dan aturan perundang-undangan yang akan datang dan tidak bermakna terhadap suatu problema atau kasus hukum yang sementara berlangsung dan hams diputuskan segera. Justru dalam hal ini penilaian kritis tentang isi hukum terletak dalam sifat khas hukum sebagai ilmu normatif dan irii tidak dapat dilakukan melalui ilmu empiris, karena ilmu empiris tidak membahas dimensi hakiki hukum itu sendiri (Ibrahim, 2006:125).

Perbedaan paradigma dan konsekuensi penggunaan metodologi menunjukkan bahwa pandangan positivisme dibangun berdasarkan kriteria keilmuan, tradisi, dan prinsip-prinsip dalam ilmu sosial yang sangat kuat dipengaruhi oleh filsafat positivistik Auguste Comte. Dalam paradigma penelitian sosial, untuk menjaga kemurnian penelitian, posisi peneliti sebagai subjek yang mengamati objek penelitian. Peneliti bertindak sebagai pengamat yang memperhatikan objek penelitiannya dari luar. Dengan semua

kemampuan pancaindranya ia membuat catatan terhadap apa yang terjadi pada objek yang diteliti serta membuat kesimpulan terhadap hasil pengamatannya.

Positivisme tidak mengakui hal-hal di luar empiris-sensual manusia tersebut. Bertolak dari hukum-hukum ilmiah, positivisme menekankan bahwa objek yang dikaji harus berupa fakta, dan bahwa kajian harus mengarah kepada kepastian dan kecermatan. Sarana yang dapat dilakukan untuk melakukan kajian ilmiah adalah pengamatan, perbandingan, eksperimen dan metode historis. Megingat sosiologi dianggap memenuhi hukum tiga tahap dari Comte ini maka hingga saat ini penelitian hukum dari sisi empiris dianggap lebih ilmiah dan mendapat banyak dukungan (Ibrahim, 2006:133).

Dalam pandangan Comte, positivisme merupakan puncak dari perkembangan pemikiran manusia, Comte membaginya menjadi 3 fase, yaitu: 1) *Tahap teologis*, suatu tahap atau zaman dimana manusia percaya bahwa hakikat dibelakang gejala-gejala alam, terdapat kuasa adikodrati yang mengatur fungsi dan gerak gejala-gejala tersebut; 2) *Tahap metafisis*, suatu tahap dimana hakikat kekuatan adikodrati diganti dengan ketentuan-ketentuan abstrak. Misalnya: kodrat dan penyebab; 3) *Tahap positif*, yaitu suatu tahap dimana orang tidak lagi mencapai pengetahuan tentang yang mutlak baik teologis maupun metafisis. Tetapi membatasi pada fakta-fakta yang disajikan (Absori, Wardiono & Rochman 2015).

Positivisme tidak mengakui hal-hal di luar empiris-sensual manusia tersebut. Bertolak dari hukum-hukum ilmiah, positivisme menekankan bahwa objek yang dikaji harus berupa fakta, dan bahwa kajian harus mengarah kepada kepastian dan kecermatan. Masih nnenurut Comte, sarana yang dapat dilakukan untuk melakukan kajian ilmiah adalah pengamatan, perbandingan, eksperimen dan metode historis (Mastuhu, 2006:71). Konteks inilah yang menjadikan aliran hukum terilhami dengan santisme dan objektivisme. Sehingga dikatakan bahwa hakikat hukum sesuatu yang jelas dan pasti.

Kalangan positivisme mengajukan asas verifikasi untuk membuktikan kebenaran ilmiah. Berdasarkan asas ini, suatu putusan ilmiah adalah benar hanya jika keputusan itu dapat diverifikasi secara empiris, medan ujinya adalah fakta atau kenyataan yang dapat diobservasi. Untuk ini metode yang digunakan adalah meiode empiris melalui penalaran induksi. Sementara itu, tentang kebenaran, aliran positivisme menganut teori korespondensi yang menyatakan bahwa kebenaran adalah kesesuaian antara putusan atau proposisi dan dunia kenyataan (Ibrahim, 2006:92).

Dampak lain pemikiran aliran positivisme dalam hukum adalah berkembangnya ilmu hukum dengan menggunakan format ilmu sosial untuk menggali hakikat hukum. Dengan menggunakan pendekatan ini, penjelajahan ilmu hukum akan lebih ilmiah karena dapat dikuantifikasi dan memungkinkan digunakannya rumus-rumus ilmu pasti untuk menjamin pembuktian ilmiah dari segi empiris (Koesnoe, 1981:3).

Bagir Manan membagi hukum positif menjadi dua macam, yaitu hukum perundang-undangan atau peraturan perundang-undangan sebagai hukum tertulis, dan hukum adat, hukum kebiasaan, dan yurisprudensi sebagai hukum tidak tertulis (Manan, 2001: 66). Di antara kelebihan hukum positif yang tertulis yaitu lebih menjamin kepastian hukum, baik kepastian kaidahnya maupun kepastian wewenang pembentukannya. Adapun kelemahan hukum positif tertulis yaitu muatannya yang tidak terlepas dari pengaruh kondisi poiitik, ekonorni, sosial pada saat hukum tertulis tersebut ditetapkan. Sedangkan pada sisi lain, masyarakat yang menjadi sasaran pemberlakuan hukum tertulis senantiasa berubah, bahkan pada saat tertentu berubah cepat sekali, baik karena dinamika sosial politik, atau karena perubahan dan kemajuan ilmu pengetahuan. Dengan demikian seringkali hukum tertulis menjadi ketinggalan dibandingkan dengan dinamika masyarakat yang senantiasa mengalami perubahan. Hal inilah yang kadangkala membuat hukum kehilangan konteksnya.

Berkaitan dengan kepastian hukumnya, hukum tertulis dapat juga menjadi sumber ketidak pastian hukum. Yakni jika hukum tertulis tersebut sudah ketinggalan atau usang. Jadi meski secara formal masih berlaku, namun secara materiil sudah usang atau ketinggalan, sehingga tidak bisa diterapkan. Dalam kondisi seperti ini maka timbul konflik terhadap hukum itu sendiri. Selain itu, ketidakpastian hukum dapat terjadi jika dalam rumusan-rumusan kaidah hukum terdapat inkonsistensi bahkan pertentangan antara hukum tertulis yang satu dengan yang lain serta jika terjadi kebijakan pelaksanaan yang menyimpang dari maksud hukum yang bersangkutan.

Jika hukum tertulis lebih kaku dan rigit, maka hukum tidak tertulis lebih fleksibel, mudah berubah dan mudah dibuat kembali sesuai dengan perubahan dan kebutuhan hukum di masyarakat. Artinya model sistem hukum ini sangat terbuka terhadap lahirnya hukum baru seiring dengan terjadinya peristiwa hukum yang juga baru. Adapun kelemahan dari hukum tidak tertulis yaitu kurangnya jaminan kepastian hukum, baik kaidah maupun pembuatannya, serta tidak mudah diketemukan (Manan, 2001:68).

Demikianlah bahwa diskursus hakikat hukum, sepanjang sejarah pemikiran hukum terus dicari untuk menyelidiki kenyataan hukum menurut dasarnya yang paling mendalam. Demikian pula ketika munculnya aliran positivisme hukum pada awal abad 19. Sebelum terbentuk pengertian hukum positif di abad 19, jauh pada masa filosof-filosof pertama, ide hukum positif sebenarnya telah diintrodusir, terutama oleh Aristoteles (384-322 SM), sebagai salah satu murid Plato yang terkenal. Aristoteles membagi hukum yang harus ditaati menjadi dua, yakni hukum alam dan hukum positif. Bagi Aristoteles, hukum alam dinggap sebagai suatu hukum yang berlaku dan akan selalu ada karena hubungannya dengan aturan alam. Adapun hukum positif secara keseluruhan tergantung dari ketentuan manusia (Huijbers, 1982:25). Misalnya, bila hukum alam (dalam keadaan masyarakat tertentu) menuntut sumbangan warga-warga negara bagi kepentingan umum, maka jenis dan besarnya

sumbangan perorangan tersebut ditentukan oleh hukum positif, yakni dalam undang-undang negara.

John Austin (1790-1859): Jejak dan Pemikiran Positivisme Hukum Analitis

John Austin, lahir di Creeting Mill Sufolk, Inggris pada 3 Maret 1790 dari pasangan Jonathan dan Anne Austin. Ayahnya adalah seorang petani gandum di wilayah selatan Inggris yang merupakan anak tertua dari keluarga petani kelas menengah. Masa kecil Austin adalah permulaan abad ke-19 yang panjang (*long nineteenth century*), yaitu periode ketika struktur sosial masyarakat Eropa mengalami guncangan hebat yang menembus sampai pada titik fondasinya dan pada saat yang bersamaan revolusi Prancis mengikis habis benteng absolutisme monarki di benua Eropa (Latipulhayat, 2016:437).

Karier akademis Austin dimulai dari studi hukum pada 1812 setelah lima belas tahun berdinas di militer dan tujuh tahun berkarier sebagai praktisi hukum yang diakuinya tidak begitu sukses. Sebagai praktisi hukum, Austin hanya berhasil menyelesaikan beberapa kasus saja dan akhirnya Austin meninggalkan dunia praktisi hukum pada 1825. Austin menikahi Sarah Taylor pada 1820, seorang perempuan cantik, energik, dan cerdas yang dikemudian hari menjadi mitra bahkan sumber inspirasi bagi karya-karya Austin. Perkawinan ini membawa Austin masuk dalam pergaulan dengan lingkaran dalam para intelektual mashur di London, semacam James Mill dan John Stuart Mill, yang secara khusus juga membawa Austin menjadi bagian dari lingkaran utilitarianisme Bentham (Latipulhayat, 2016; Shidarta, 2020).

Pada 1826, University College London didirikan, dan Austin diangkat sebagai profesor ilmu hukum dan hukum internasional yang pertama di universitas tersebut. Austin kemudian mempelajari hukum Romawi dan hukum Perdata Modern di Jerman selama 2 tahun. Dia sangat terpengaruh oleh pemikiran Prof. Thibaut (1772-1840), ahli hukum Jerman yang dikenal sebagai tokoh aliran filsafat *(philosophical-school)*, yang mempertahankan pola pikir hukum

alam dengan spirit rasionalisme moderat. Meski kuliah-kuliah Austin berhasil menarik banyak tokoh, terutama kelompok *"inner circle"*nya Bentham. Namun, Austin kurang berhasil menarik minat mahasiswa untuk mengikuti kuiliahnya. Hal inilah yang kemudian menjadi alasan Austin untuk pensiun pada 1832. Namun setelah dibukukan, bahan-bahan kuliah yang pernah digunakannya, salah satunya yang berjudul *"The Province of Jurisprudence Determined"* menjadi salah satu rujukan penting dalam perkembangan ilmu hukum di Inggris (Latipulhayat, 2016:438). Karya Austin lainnya berjudul *"Lectures on Jurispredence,"* buku kedua ini juga berisikan kuliah-kuliah Austin tentang ilmu hukum. Austin pernah tinggal di Paris hingga tahun 1848, dan meninggal di Surrey, Inggris pada tahun 1859. Semasa hidup, karya dan pemikiran Austin berfokus pada hukum dalam hubungannya dengan prilaku manusia.

Dalam memberikan rumusan tentang hukum, Austin menggantikan cita-cita tentang keadilan *(idea of justice)* dengan "perintah yang berdaulat" *(command of sovereign)* sebagaimana dijelaskan Austin berikut, *"Law is a command set, either directly or circuitously, by a sovereign individual or body, to a member or members of some independent political society in which his auhority is supreme."*(Austin, 1985; Susanto, 2010:85). Jadi hukum adalah seperangkat perintah, baik langsung ataupun tidak langsung, dari pihak yang berkuasa kepada warga masyarakatnya yang merupakan masyarakat politik yang independen, dimana otoritasnya (pihak yang berkuasa) merupakan otoritas yang tertinggi.

Suatu perintah yang merupakan ungkapan dari keinginan yang diarahkan oleh otoritas yang berdaulat, yang mengharuskan orang atau orang-orang untuk berbuat atau tidak berbuat sesuatu hal. Karakteristik hukum yang terpenting menurut Austin terletak pada karakter imperatifnya. Hukum dipahami sebagai suatu perintah dari penguasa. Akan tetapi tidak semua perintah oleh Austin dianggap sebagai hukum, menurut pandangannya hanya oleh perintah-perintah umum yang mengharuskan seseorang atau orang-orang untuk bertindak untuk menaati hukum tersebut. Kata

kunci dalam hukum menurut Austin adalah perintah yang diartikan perintah umum dari entitas politik yang memiliki kedaulatan, yakni otoritas politik yang paling tinggi *(the supreme political authority)*, yang berfungsi mengatur perilaku anggota masyarakat.

Teori Austin ini kemudian populer disebut "*the command theory of law*" (teori perintah dari hukum), yang menyebut bahwa pada hakikatnya hukum itu adalah perintah (Azizy, 2002:201). Dengan demikian, Austin menempatkan hakikat hukum sebagai komando, atau kedaulatan penguasa (Rhiti, 2010:157). Secara implisit ajaran Austin ini pada hakikatnya menegaskan beberapa hal: *Pertama,* bahwa pembentuk hukum adalah penguasa. *Kedua,* bahwa bentuk hukum adalah undang-undang. *Ketiga,* bahwa hukum diterapkan terhadap pihak yang dikuasai, yang dimensi keharusannya diketatkan melalui pembebanan sanksi terhadap pelanggarnya.

Austin menganggap hukum sebagai suatu sistem yang logis, tetap dan bersifat tertutup *(closed logical system)*, dimana keputusan-keputusan hukum yang benar atau tepat biasanya dapat diperoleh dengan alat-alat logika dari peraturan-peraturan hukum yang telah ditentukan sebelumnya tanpa memperhatikan nilai-nilai yang baik atau buruk. Hukum dipisahkan dari keadilan, dan didasarkan pada kekuasaan dari sesuatu yang lebih kuat *(the powers of superior).*

Menurut Austin, filsafat hukum memiliki dua tugas penting, yaitu: *Pertama, analytical jurisprudence* dan *Kedua*, *normative Jurisprudence*. Dalam konteks *analytical jurisprudence,* tugas utama ilmu hukum adalah melakukan analisis tentang konsep-konsep dasar hukum dan struktur hukum, seperti: apakah hukum itu, tanggung jawab hukum, apa yang dimaksud dengan hak dan kewajiban hukum, dst. Dalam konteks *normative jurisprudence,* tugas ilmu hukum adalah menganalisis apakah yang menjadi dasar keabsahan sesuatu itu disebut sebagai hukum. Semisal mengapa hukum disebut hukum, mengapa wajib menaati hukum, manakah basis validitas hukum. Ini utamanya terkait dengan dimensi ideal dari hukum (Ujan, 2009:67).

Berdasarkan perbedaan Austin mencoba memisahkan antara

hukum dan moral. Karena menurut Austin, ilmu hukum analitis memperhatikan fakta-fakta mendasar dari hukum, asal-usulnya, keberadaannya dan konsep yang melatarbelakanginya yang harus dibedakan dengan ilmu hukum normatif yang memfokuskan diri pada pertanyaan tentang kebaikan dan keburukan dari hukum yang ada.

Tentang memaknai hakikat hukum ini, Austin mengungkapkan dua perbedaan terkait hukum yang sebenarnya dan hukum yang bukan sebenarnya, sebagaimana dalam penjelasannya (Austin, 1980:1),

> *Taking it with the largest of its meanings which are not marely metaphorical, the term laws embraces the following objects: Laws set by God to his human creatures and laws set by men to men.*
>
> *The whole or a portion of the laws set by God to men, is frequently styled the law of nature, or naatural law: being, in truth , the only natural law, of which it is possible to speak without a metaphor, or out a blending of objects which ought to be distinguished broadly. But, rejecting the ambiguous expression natural law, I name those laws or rules, as considered collectively or in mass, Divine law, or the law of God.*
>
> *The laws or rules set by men to men, are of two leading or pricipal classes: classes which are often blended, although they differ extremely; and which, for that reason, should be severed precisely, and opposed distinctly and conspiciously.*
>
> *Of laws or rules set by men to men, some are established by political superiors, sovereign and subject: by persons exercising supreme and subordinate government, in independent nations, or independent political societies.*

Hukum menurutnya dapat dibedakan menjadi dua: *Pertama,* hukum yang dibuat oleh Tuhan untuk manusia (*Law set by God to men = Law of God*). *Kedua,* hukum yang dibuat oleh manusia untuk manusia (*Law set by men to men = Human Law*). Terkait Hukum buatan manusia ini masih dapat dibedakan dalam: 1). *Positive Law* atau *law strictly*, yaitu hukum yang dengan tepat disebut "hukum positif" *(law properly so called positive law)*, yang dapat berupa: a) hukum yang

dibuat oleh penguasa politik yang sedang memegang kekuasaan atas orang-orang yang secara politis ada dibawah kekuasaannya, contohnya undang-undang. b) peraturan-peraturan yang diadakan oleh orang-orang sebagai pribadi *(private persons)* berdasarkan hak-hak yang sah *(legal right)* yang diberikan kepadanya oleh penguasa yang lebih tinggi. Contohnya adalah hak-hak yang diberikan kepada wali (guardian) atas orang yang ada dibawah perwaliannya. Dasar hukum dari hak tersebut pada hakekatnya didapat secara tidak langsung dari penguasa yang lebih tinggi yang memberikan hak tersebut kepada si wali. 2). *Positive Morality* atau *law improperly*, yaitu hukum yang tidak tepat disebut hukum *(law improperly so called)*. Hukum jenis ini merupakan aturan-aturan yang tidak dibuat oleh seorang penguasa politik, baik secara langsung maupun tidak langsung, yang dapat berupa ketentuan-ketentuan yang dibuat oleh perkumpulan-perkumpulan, peraturan tentang mode, dalil-dalil tentang ilmu alam, maupun ketentuan-ketentuan yang lazim dinamakan "hukum internasional." (Supriyono, 2017).

Maka untuk dapat disebut hukum *(positive law)* atau "hukum yang sebenarnya" diperlukan unsur-unsur berikut, yaitu (Sudiyana & Suswoto, 2018): perintah *(command)*, sanksi *(sanction)*, kewajiban mentaatinya *(duty)*, dan kedaulatan penguasa *(sovereignty)*.

Unsur "perintah" mempunyai arti bahwa: 1) satu pihak menghendaki agar orang lain melakukan kehendaknya. 2) pihak yang diperintah akan mengalami penderitaan jika perintah itu tidak dijalankan atau ditaati. 3) perintah tersebut merupakan pembedaan kewajiban terhadap yang diperintah. 4) perintah tersebut hanya dapat terlaksana jika yang memerintah itu adalah pihak yang berdaulat.

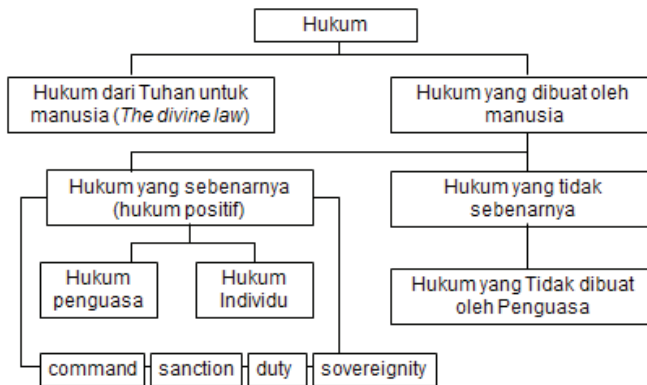
Austin menganalisa arti dari "*command*" (perintah). Suatu perintah berbeda dengan keinginan. Keduanya dibedakan oleh kekuatan dan tujuan dari pihak yang memerintah atau menyatakannya untuk menimbulkan suatu kemalangan atau suatu penderitaan dalam hal keinginan atau perintah tersebut diabaikan (Santoso & Yahyanto, 2016:102).

Jika seseorang tidak dapat atau tidak ingin melukai atau memberikan beban penderitaan bagi orang lain yang tidak menuruti perintahnya, maka keinginan orang tersebut bukanlah suatu perintah (*command*), meskipun keinginan tersebut dinyatakan dalam suatu kalimat perintah. Namun jika seseorang dapat atau ingin menyakiti atau memberi suatu penderitaan bagi orang lain yang tidak tunduk atau menuruti keinginannya, maka ekspresi atau keinginan orang tersebut sama dengan suatu perintah *(command)*. Kemalangan atau penderitaan yang diberikan dalam hal suatu perintah tidak dituruti inilah yang disebut sebagai sanksi.

Berkaitan dengan kedaulatan, secara umum dapat dilihat dari; karakteristik dan legitimasi. Karakteristik kedaulatan yakni, 1) masyarakat tertentu mematuhi sebagai yang tertinggi dari pembuat hukum. 2) yang bersangkutan tidak tergantung pada superioritas tertentu. Sementara legitimasi kedaulatan terkait karena kekuasaannya sendiri dan karena sesuatu hal sebagai hukum (Cahyadi & Manullang, 2008:66).

Inti gagasan kedaulatan Austin ini, terdiri dari: *Pertama,* kedaulatan yang digunakan dalam ilmu hukum menunjuk pada suatu atribut negara yang bersifat internal maupun eksternal. *Kedua,* sifat eksternal dari kedaulatan negara tercermin pada hukum internasional, sedangkan sifat internal kedaulatan negara tercermin pada hukum positif. *Keempat,* pelaksanaan kedaulatan membutuhkan ketaatan. Ketaatan terhadap kedaulatan negara itu berbeda-beda sesuai kebutuhan subjeknya. *Kelima,* ada perbedaan antara ketaatan terhadap kedaulatan negara dengan ketaatan terhadap ancaman penodong misalnya yang membedakan di antara keduanya adalah legitimasi. Kedaulatan negara berdasarkan legitimasi (didasarkan pada undang-undang) yang berlaku dan diakui secara sah. Pada ketaatan terhadap kedaulatan negara, subjeknya merasakan *a moral duty to obey* (ada kewajiban moral untuk mentaatinya).

Sehingga ketentuan maupun peraturan yang tidak memenuhi keempat unsur hukum tersebut, bukanlah hukum positif, melainkan kesusilaan positif (Tanya, et.al., 2010:120). Dalam konteks inilah

Austin secara tegas membedakan antara hukum dengan moral dan agama, membedakan antara hukum positif dengan hukum yang dicita-citakan. Pada prinsipnya, positivisme Austin merupakan aliran pemikiran hukum yang memberi penegasan terhadap bentuk hukum (undang-undang), isi hukum (perintah penguasa), ciri hukum (sanksi, perintah, kewajiban dan kedaulatan) dan sistematisasi norma hukum. Berikut ragaannya:

Maka, pada dasarnya hukum adalah metode pemaksaan untuk kontrol sosial. Hukum menuntut perhatian dan kerelaan mereka yang menerima aturan-aturan. Teori positivisme Austin ini memberi arti bahwa seseorang tidak masuk kategori diperintah untuk melaksanakan sesuatu kecuali terwujudnya kemungkinan yang sangat bahwa si pembuat perintah benar-benar dapat menjatuhkan kerugian atau kejelekan (sanksi) kepada yang diperintah tadi jika ia tidak memenuhi perintahnya. Dari hasil analisa terhadap teori ini, Qodry Azizy memberikan contoh sebagai berikut: si A melanggar hukum lalu terbang ke negara lain, di mana ia tidak dapat dijangkau. Hai ini berarti sanksi tidak mungkin diterapkan kepada si A tersebut; dan bahkan si A tidak bisa dikatakan melanggar perintah atau hukum. Kenyataan seperti ini memberi arti bahwa semakin seseorang pandai menghindari ancaman sanksi, semakin sedikit ia terkena perintah (Santoso & Yahyanto, 2016:203).

Ilustrasi ini menunjukkan bahwa dengan kata lain positivisme hukum menyatakan bahwa Hukum tidak mengenal hukum yang ideal (*sein*: senyatanya), melainkan hukum yang aktual (*sollen*: hukum yang ada). Norma itu berlaku di dalam *sollen* bukan di dalani *sein*, ini merupakan konsekuensi dari pendapat bahwa hukum merupakan kehendak penguasa (negara). Negara bukan *sein* melainkan *sollen*. Jadi terdapat pemisahan secara tajam antara kenyataan dengan keharusan (Susanto, 2010:153).

Artinya hukum positif yang berwujud Undang-Undang Manusia (*Menschelijke Wet*) adalah hukum yang ada dan berlaku. Undang-undang tersebut tidak didasarkan alam, akan tetapi didasarkan akal. Undang-undang tersebut harus mengabdi kepentingan umum karena undang-undang adalah suatu peraturan tertentu dari akal yang bertujuan untuk mengabdi kepentingan umum dan berasal dari satu "kekuasaan" yang sebagai penguasa tertinggi. Sehingga dalam rangka menjamin kepastian hukum, positivisme hukum mengistirahatkan filsafat dari kerja spekulasinya, dan mengidentifikasi hukum dengan peraturan perundangan.

Menurut Achmad Ali, Inti ajaran Austin adalah sebagai berikut (Ali, 2012:266): a) Hukum adalah perintah pihak yang berdaulat; b) Ilmu Hukum selalu berkaitan dengan hukum positif atau dengan ketentuan-ketentuan lain yang secara tegas dapat disebut demikian, yaitu yang diterima tanpa memperhatikan kebaikan atau keburukannya; c) Konsep tentang kedaulatan negara mewarnai hampir keseluruhan dari ajaran Austin.

Sehingga, dalam konteks inilah, Austin memisahkan hukum dengan moral. Menurut Austin, hukum ideal hanya membahas hukum positif saja, tanpa membedakan apakah hukum itu baik atau buruk, diterima atau tidak oleh masyarakat. Austin juga melakukan pemilahan antara bentuk dan isi, di mana dia lebih fokus kepada bentuk. Secara ekstrem Austin mencoba melepaskan hukum dari masalah keadilan. Inilah yang menjadikan gagasan Austin sangat dualistis dengan memisahkan antar realitas ideal (idealisme metafisis: moral-agama) dan realitas material hukum positif (Maryati, 2014).

Dalam konteks ini, hukum bukan lagi dikonsepsikan sebagai asas-asas moral metayuridis yang abstrak tentang hakikat keadilan atau bernilai moral, melainkan sesuatu yang telah mengalami positivisasi guna menjamin kepastian mengenai apa yang terbilang hukum (Wignjosoebroto, 2002:96). Sehingga, dalam positivisme, tindakan manusia itu adil atau tidak; patut atau tidak sepenuhnya bergantung pada peraturan atau hukum yang diletakkan atau diberlakukan oleh penguasa.

Berikut pokok-pokok ajaran *analytical jurisprudence* dari Austin (Rasjidi, 2015:59-60: 1) Ajarannya tidak berkaitan dengan soal atau penilaian baik dan buruk, sebab penilaian tersebut berada di luar hukum; 2) Walau diakui adanya hukum moral yang berpengaruh terhadap masyarakat, namun secara yuridis tidak penting bagi hukum; 3) Pandangannya bertolak belakang dengan penganut hukum alam maupun mazhab sejarah; 4) Hakikat dari hukum adalah perintah. Semua hukum positif adalah perintah dari yang berdaulat/penguasa; 5) Kedaulatan adalah hal di luar hukum, yaitu berada pada dunia politik atau sosiologi karenanya tidak perlu dipersoalkan sebab diangap sebagai sesuatu yang telah ada dalam kenyataan; 6) Ajaran Austin kurang/tidak memberikan tempat bagi hukum yang hidup dalam masyarakat.

Penutup

Berdasarkan pembahasan terkait pemikiran John Austin, hakikat hukum dapat digarisbawahi sebagai perintah dan sistem aturan. Sehingga, hukum itu mempunyai sifat mengatur dan memaksa. Hukum itu mengatur tingkah laku manusia dalam bermasyarakat untuk menciptakan kepastian hukum, yang pada muaranya mewujudkan ketertiban. Tentu ini berbeda dengan paham positivisme yang menghendaki dilepaskannya pemikiran metayuridis mengenai hukum sebagaimana dianut oleh para pendukung aliran hukum alam (naturalis) atau aliran hukum kodrat. Karena itu menurut paham positivisme, setiap norma hukum harus eksis dalam alamnya yang objektif sebagai norma-

norma yang positif, serta ditegaskan dalam wujud kesepakatan kontrak yang konkret antar warga masyarakat atau wakil-wakilnya.

Daftar Pustaka

Absori, Wardiono, K. Rochman, S. (2015). *Hukum Pofetik*, Yogyakarta: Genta Pulishing.

Ali, A. (2012). *Menguak Teori Hukum (Legal Theory) dan Teori Peradilan (Judicialprudence)*, Jakarta: Kencana.

Austin, J. (1980). *The Province of Jurisprudence Determined*, London: Ed. John Murray, Albemarle Street.

Azizy, A. . (2002). *Eklektisisme Hukum Nasional; Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*, Yogyakarta: Gama Media.

Budiono, A. & Izziyana, W. V. (2018) "Theistic Legal Realism: Suatu Pilihan Radikal bagi Pengembangan Hukum," dalam *Hukum Transendental: Pengembangan dan Penegakan Hukum di Indonesia*, Yogyakarta: Genta Publishing.

Cahyadi, A. & Manullang, E. F. (2008), *Pengantar Ke Filsafat Hukum*, Jakarta: Kencana.

Dimyati, K. (2010). *Pemikiran Hukurn*, Yogyakarta: Genta Publishing.

Erwin, M. (2015). *Filsafat Hukum; Refleksi Kritis terhadap Hukum dan Hukum Indonesia (dalam Dimensi lde dan aplikasi)*, Jakarta: Rajawali Pers.

Fuadi, M. (2013). *Teori-Teori Besar Dalam Hukum*, Jakarta: Kencana.

Hamidi, J. (2006). *Revolusi Hukum Indonesia*, Jakarta: Konpress.

Huijbers, T. (1982). *Filsafat Hukum Dalam Lintasan Sejarah*, Yogyakarta: Kanisius.

Ibrahim, J. (2006). *Teori dan Metodologi Penelitian Hukum Normatif*, (Malang: Bayumedia Publishing.

Koesnoe, M. (1981) *Kritik terhadap llmu Hukum*, Yogyakarta: Lembaga Riset dan Pengabdian Masyarakat Fakultas Hukum Ull.

Latipulhayat, A. (2016), "Khazanah: John Austin," *Padjadjaran Jurnal Ilmu Hukum*, 3 (2) 436-447.

Maryati, (2014). "Kritik Terhadap Paradigma Positivisme Hukum dan Beberapa Pemikiran Dalam Rangka Membangun Paradigma Hukum Yang Berkeadilan," *lnovatif, 7* (2).

Raharjo, S. (2000). *llmu Hukum,* Bandung: Citra Aditya Bhakti.

Rasjidi, L. & Rasjidi, I. (2015). *Pengantar Filsafat dan Teori Hukum,* Bandung: Citra Aditya Bakti.

Rhiti, H. (2011). *Filsafat Hukum Edisi Lengkap (Dari Klasik Sampai Postmoderisme),* Yogyakarta: Universitas Atmajaya.

Santoso Az, L. & Yahyanto, (2016). *Pengantar llmu Hukum* Malang: Setara Press.

Shidarta. (2020), *Positivisme Hukum,* Jakarta: Univ Tarumanegara.

Sudiyana & Suswoto, (2018). Kajian Kritis Terhadap Teori Positivisme Hukum Dalam Mencari Keadilan Substantif, *QISTIE, 11* (1).

Supriyono, (2017). Hukum Pidana Indonesia Ditinjau Dari Teori Hukum Positivisme, *Fenomena,* 15(2).

Surajiyo, (2013). *Filsafat llmu dan Perkembangannya di lndonesia,* Jakarta: Bumi Aksara.

Susanto, A. F. (2010). *llmu hukum Non Ststemik; Fondasi Filsafat Pengembangan llmu Hukum Indonesta,* Yogyakarta: Genta Publishing.

Susanto, A. F. (2010). *Dekonstruksi Hukum,* Yogyakarta: Genta Publishing, 2010.

Tanya, B. L., et.al., (2010). *Teori Hukum.* Yogyakarta: Genta Publishing.

Ujan, A. A. (2009), *Filsafat Hukum: Membangun Hukum Membela Keadilan*, Yogyakarta: Kanisius.

Usman, S. (2009). *Dasar-Dasar Sosiologi Hukum,* Yogyakarta: Pustaka Belajar.

Wahyuni, S. (2012). "Pengaruh Positivisme dalam Perkembangan Ilmu Hukum dan Pembangunan Hukum Indonesia," *Al-Mazahib: Jurnal Pemiktran Hukum, 1* (1).

Wignjosobroto, S. (2002), *Hukum, Paradigma, Metode dan Dinamika Masalahnya,* Jakarta: Elsam & Huma, 2002.

Yasid, A. (2010). *Aspek-Aspek Penelitian Hukum,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Yasid, A. (2010). "Paradigma Tradisionalisme dan Rasionalisme Hukum dalam Perspektif Filsafat Ilmu," *Jumal hukum* 4(l)

Sejarah dan Perkembangan *Utilitarianisme*: Kontribusi Aliran *Act Utilitarianism* dan *Rule Utilitarianism* dalam Ilmu Hukum

Soleh Hasan Wahid

Pendahuluan

Ada sejumlah besar nama penting dalam aliran filsafat utilitarian. Artinya membahas utilitarianisme secara komprehensif tentu membutuhkan ulasan yang mendalam dan berjilid-jilid. Oleh karena itu, dalam pembahasan ini, penulis lebih berfokus beberapa nama besar dalam filsafat utilitarian: Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Henry Sidgwick, G.E Moore.

Jeremy Bentham (1748-1832) adalah seorang pemikir yang sangat terkenal di berbagai bidang, terutama dalam yurisprudensi, di mana ia membantu meletakkan dasar bagi positivisme hukum (Bentham, Hart, & Bentham, 1970). Bentham merupakan peletak dasar utilitarianisme, yang mempengaruhi ilmuan selanjutnya seperti JS Mill (1806-1873).

Bentham berpendapat bahwa tindakan moral harus diarahkan oleh prinsip utilitas (Bentham, 1907), yang didefinisikan sebagai "prinsip yang menyetujui atau tidak menyetujui setiap tindakan sesuai dengan kecenderungan yang tampaknya harus ditingkatkan atau dikurangi—yaitu untuk mempromosikan atau menentang—kebahagiaan orang atau kelompok yang

kepentingannya dipertanyakan." (Bentham, 1907). Bentham (1907) melihat kebahagiaan sebagai dasar dari pengalaman manusia. Dia berusaha menemukan landasan moralitas bukan dalam agama atau supernatural, tetapi dalam pengalaman langsung.

Bentham berpendapat bahwa kita dapat menghitung utilitas dan membuat perbandingan (Bentham, 1907). Misalnya, sesuatu yang membuat Anda sangat bahagia, tetapi hanya untuk satu detik, kurang baik daripada sesuatu yang membuat Anda setengah bahagia selama satu jam penuh. Faktor lain yang mungkin mengubah perhitungan ini adalah jumlah orang yang dibuat bahagia/tidak bahagia, seberapa besar kemungkinan hasilnya, dan lain-lain. Hal ini membuat Bentham menjadi "hedonis", seseorang yang percaya bahwa kebaikan moral ditandai dengan pengejaran kebahagiaan atau kesenangan (Bentham, 1907).

JS Mill menambahkan secara signifikan ide ini dalam bukunya, *Utilitarianisme* (Mill, 1887). Mill (1887) terkenal karena sejumlah alasan; misalnya, dia adalah anggota parlemen Inggris pertama yang berbicara di *House of Commons* mendukung perempuan yang memiliki hak untuk memilih. Karya-karyanya tentang filsafat politik, misalnya "*On Liberty*," (1956) telah menjadi teks yang sangat penting bagi liberalisme (Mill, 1963). Untuk tujuan kita, ada dua hal lagi yang perlu diperhatikan.

Pertama, karya Mill menjadi landasan bagi utilitarianisme, dengan pembenarannya atas gagasan tersebut dan argumennya di sekitarnya yang menjadi titik masuk definitif untuk studinya. *Kedua,* Mill memperkenalkan gagasan kesenangan "lebih tinggi" dan "lebih rendah". Mill berpendapat bahwa beberapa bentuk kebahagiaan lebih penting daripada yang lain. Bagi Mill, "lebih baik menjadi manusia yang tidak puas daripada menjadi babi yang puas" dan, dalam hal ini, lebih baik menjadi Socrates yang tidak puas daripada "manusia bodoh" yang bahagia (Mill, 1887). Babi yang bahagia gagal menyadari bahwa akan lebih baik sebagai manusia yang tidak puas karena tidak dapat memahami dan memiliki kesenangan yang "lebih tinggi". Namun, manusia dapat memahami kesenangan

babi, *serta* kesenangan yang lebih tinggi. Seekor babi bisa makan dan bermain, tapi saya bisa makan, bermain, dan membaca puisi. "Utilitas," bagi Mill, lebih rumit dari sekadar kebahagiaan dalam arti sederhana.

Karya Henry Sidgwick (1838–1900) *The Methods of Ethics* (2011) adalah salah satu karya paling terkenal dalam filsafat moral utilitarian Sidgwick, utilitarianisme adalah teori yang lebih mendasar. Ketergantungan sederhana pada intuisi, misalnya, tidak dapat menyelesaikan konflik mendasar antara nilai-nilai, atau aturan, seperti Kebenaran dan Keadilan yang mungkin bertentangan (Sidgwick, 2011).

G. E. Moore sangat tidak setuju dengan teori nilai hedonistik yang dianut oleh Utilitarian Klasik. Moore setuju bahwa kita harus mempromosikan kebaikan, tetapi percaya bahwa kebaikan mencakup jauh lebih banyak daripada apa yang dapat direduksi menjadi kesenangan. Dia adalah seorang pluralis, bukan monis, mengenai nilai intrinsik.

Sejak Mill dan Bentham, dua aliran utilitarianisme yang luas telah muncul: *Act* Utilitarianism dan *Rule* Utilitarianism (Emmons, 1973). Kita akan secara detail teori *Rule* Utilitarianisme dan *Act* Utilitarianism pada ulasan selanjutnya.

Pembahasan ini akan berfokus pada perkembangan aliran filsafat utilitarianisme yang dicetuskan oleh keempat tokoh di atas. Kemudian, dalam kaitannya dengan hukum dalam pembahasannya ini juga akan di bahas dua aliran utilitarianisme berupa *Act* Utilitarianism dan *Rule* Utilitarianism.

Perkembangan Pemikiran Utilitarianisme

Utilitarianisme, dari sudut pandang etika normatif merupakan tradisi yang berasal dari filsuf dan ekonom Inggris akhir abad ke-18 dan 19 Jeremy Bentham (Duignan & Plamenatz, 2021) dan John Stuart Mill (Anschutz, 2021). Keduanya berasumsi bahwa suatu tindakan (atau jenis tindakan) dikatakan benar jika memberikan kebahagiaan (Britannica, 2021) atau kesenangan dan dikatakan

salah jika cenderung menghasilkan ketidakbahagiaan atau rasa sakit –tidak hanya bagi pelaku tindakan tetapi juga bagi semua orang yang terpengaruh olehnya (Britannica, 2021).

Utilitarianisme adalah upaya untuk memberikan jawaban atas pertanyaan praktis "Apa yang harus dilakukan seseorang?" Jawabannya adalah bahwa seseorang harus bertindak untuk memaksimalkan kebahagiaan atau kesenangan dan meminimalkan ketidakbahagiaan atau rasa sakit (Bentham, 1907; Mill, 1887).

Utilitarian Klasik, Jeremy Bentham (1907) dan John Stuart Mill (1887), mengidentifikasi kebaikan dengan kesenangan, jadi, seperti Epicurus, konsep yang diusung adalah hedonis tentang nilai. Mereka juga berpendapat bahwa kita harus memaksimalkan kebaikan, yaitu, menghasilkan "the greatest amount of good for the greatest number".

Utilitarianisme juga dibedakan oleh ketidakberpihakan dan netralitas pelaku. Kebahagiaan setiap orang dihitung sama. Ketika seseorang memaksimalkan kebaikan, itu adalah kebaikan yang dipertimbangkan secara tidak memihak. Kebaikan individu tidak lebih dari kebaikan orang lain. Lebih lanjut, alasan individu harus melakukan kebaikan secara keseluruhan adalah alasan yang sama bagi orang lain untuk melakukan kebaikan tersebut.

1. Utilitarianisme Klasik

Aliran utilitarian Klasik, Bentham dan Mill, muncul atas keresahan mereka terhadap reformasi hukum dan sosial di waktu itu (Bentham, 1907; Mill, 1887). Jika ada sesuatu yang dapat diidentifikasi sebagai motivasi mendasar di balik perkembangan Utilitarianisme Klasik, itu adalah keinginan untuk melihat hukum dan praktik sosial yang tidak berguna dan korup dapat diubah menjadi lebih baik (Bentham, 1907; Mill, 1887).

Untuk mencapai tujuan ini, diperlukan teori etika normatif yang digunakan sebagai alat penting. Apa kebenaran tentang apa yang membuat suatu tindakan atau kebijakan menjadi baik secara moral, atau benar secara moral? Namun pengembangan teori itu

sendiri juga dipengaruhi oleh pandangan yang kuat tentang apa yang salah dalam masyarakat mereka. Keyakinan bahwa, misalnya, beberapa undang-undang itu buruk menghasilkan analisis mengapa undang-undang itu buruk. Dan, bagi Jeremy Bentham, apa yang membuat mereka buruk adalah kurangnya utilitas mereka, kecenderungan mereka untuk mengarah pada ketidakbahagiaan dan kesengsaraan tanpa kebahagiaan yang mengkompensasi. Jika hukum atau tindakan tidak menciptakan kebahagiaan, maka itu tidak ada gunanya.

a. Utilitarianisme Jeremy Bentham

Pandangan Jeremy Bentham (1748-1832) dipengaruhi oleh konsep Hobbes tentang sifat manusia dan Hume tentang utilitas sosial (Bentham, 1907; Branstetter, 2017; Tasset, 2019). Dia menyatakan bahwa manusia diperintah oleh dua penguasa yang berdaulat – kesenangan dan rasa sakit (Bentham, 1907). Menurut Bentham prinsip utilitas merupakan standar tindakan yang benar di pihak pemerintah dan individu. Suatu tindakan disetujui ketika berorientasi pada kebahagiaan atau kesenangan, dan tidak disetujui ketika mereka memiliki kecenderungan untuk menyebabkan ketidakbahagiaan, atau rasa sakit (Bentham, 1907; Branstetter, 2017; Tasset, 2019).

Pemikiran Bentham juga dipengaruhi oleh Hume (Tasset, 2019), meskipun dalam banyak hal pendekatan mereka terhadap filsafat moral sama sekali berbeda. Hume menolak pandangan egoistik tentang sifat manusia. Hume juga fokus pada evaluasi karakter dalam sistemnya. Dalam evaluasi moral, perhatian utama Hume adalah karakter (Hume, 2007). Namun, Bentham lebih fokus pada evaluasi tindakan (Tasset, 2019).

Bentham sangat tertarik pada reformasi sosial yakni refleksi tentang apa yang secara moral bermasalah tentang hukum dan kebijakan mempengaruhi pemikirannya tentang utilitas sebagai standar. Namun, ketika seseorang membuat undang-undang, dia membuat undang-undang untuk mendukung, atau menentang

tindakan tertentu. Sebaliknya, dalam versi Hume karakter sejati seseorang hanya diketahui oleh orang itu (Hume, 2007).

Dalam kaitan ini, Bentham mengambil dari Hume pandangan bahwa utilitas adalah ukuran kebaikan –yaitu, utilitas ditafsirkan secara lebih luas daripada penggunaan istilah Hume yang sebenarnya (Hume, 2007). Hume membuat perbedaan antara kesenangan yang dihasilkan oleh persepsi kebajikan pada diri pengamat, dan utilitas sosial, yang terdiri dari suatu sifat yang memiliki manfaat nyata bagi masyarakat, setiap contoh yang mungkin atau mungkin tidak menghasilkan kesenangan pada diri pengamat (Hume, 2007).

Dalam teorinya, Bentham tidak hanya merumuskan kembali posisi Humean –dia hanya dipengaruhi oleh argumen Hume untuk melihat kesenangan sebagai ukuran atau standar nilai moral (Tasset, 2019). Menurut pandangan Bentham, tindakan (atau sifat) secara moral baik, benar, berbudi luhur diukur berdasarkan konsekuensi yang dihasilkannya, kesenangan atau utilitas yang dihasilkannya, yang dapat sepenuhnya terlepas dari apa tanggapan kita terhadap sifat tersebut (Bentham, 1907). Bentham, di sisi lain, dapat mengatakan bahwa orang mungkin tidak menganggap tindakan dengan kualitas yang baik –mungkin mereka tidak merasakan efek baiknya. Tetapi selama ada efek baik ini yang, secara seimbang, lebih baik daripada efek dari tindakan alternatif mana pun, maka tindakan tersebut adalah tindakan yang benar (Bentham, 1907).

Bentham kemudian mencatat bahwa orang cenderung menggunakan antipati fisik mereka sebagai dalih untuk beralih ke antipati moral, dan keinginan hadir untuk menghukum orang yang menyinggung selera mereka. Menurut pandangannya perbuatan ini tidak sah, karena berbagai alasan, salah satunya adalah bahwa menghukum seseorang karena selera, atau atas dasar prasangka, akan menghasilkan hukuman yang kabur (Bentham, 1907). Prasangka yang dimaksud dapat diatasi dengan menunjukkannya "tidak beralasan". Hal ini mengurangi antipati terhadap tindakan yang bersangkutan.

Menurut Bentham, jika rasa sakit dapat ditunjukkan berdasarkan keyakinan yang salah maka ia percaya bahwa rasa sakit itu dapat

diubah atau paling tidak 'diredakan dan dikurangi'. Bentham tidak percaya terhadap pandangan bahwa rasa sakit atau kesenangan yang didasarkan pada keyakinan yang salah harus diabaikan. yang terakhir. Jadi hedonisme Bentham adalah hedonisme yang sangat lugas. Satu kebaikan intrinsik adalah kesenangan, yang buruk adalah rasa sakit. Manusia harus mempromosikan kesenangan dan bertindak untuk mengurangi rasa sakit. Ketika diminta untuk membuat keputusan moral, seseorang mengukur nilai suatu tindakan sehubungan dengan kesenangan dan rasa sakit menurut aturan berikut ini: intensitas (seberapa kuat kesenangan atau rasa sakit itu), durasi (berapa lama itu berlangsung), kepastian (seberapa mungkin kesenangan atau rasa sakit itu; rasa sakit menjadi hasil dari tindakan), kedekatan (seberapa dekat sensasi akan kinerja tindakan), fekunditas (seberapa mungkin untuk menyebabkan kesenangan atau rasa sakit lebih lanjut), kemurnian (seberapa banyak campuran ada dengan sensasi lainnya) (Bentham, 1907; Mitchell, 1918). Kita juga mempertimbangkan luasnya –jumlah orang yang terpengaruh oleh tindakan tersebut (Bentham, 1907; Mitchell, 1918) .

Melacak semua parameter dalam konsep Hedonic Calculus ini bisa menjadi rumit dan memakan waktu. Bentham tidak merekomendasikan agar mereka terlibat dalam setiap tindakan pertimbangan moral karena biaya efisiensi yang perlu dipertimbangkan. Oleh karena itu, menurut Bentham, pengalaman dapat membimbing seseorang dalam mengukur parameter di atas (Bentham, 1907; Mitchell, 1918).

Sebagai contoh, jika kita tahu bahwa kenikmatan yang dirasakan seseorang sebanding dengan rasa sakit yang ditimbulkan ketika melakukan suatu perbuatan. Pengalam semacam ini secara logis dapat digunakan sebagai dasar untuk menilainya sebagai perbuatan "salah", berdasarkan pengalaman atau konsensus masa lalu. Seseorang dapat menggunakan "aturan praktis" untuk memandu tindakan, tetapi aturan ini dapat ditiadakan ketika mematuhinya akan bertentangan dengan kebaikan.

Pandangan Bentham mengejutkan banyak orang pada saat itu karena dia memandang kualitas moral suatu tindakan ditentukan secara instrumental. Bukan karena ada jenis tindakan tertentu yang secara intrinsik salah; tindakan yang salah adalah salah hanya karena efeknya, dengan demikian, salah secara instrumental (Bentham, 1907).

Pandangan ini bertentangan dengan pandangan bahwa ada beberapa tindakan yang pada dasarnya salah, terlepas dari efeknya (Allison, 2011). Beberapa mungkin salah karena mereka 'tidak wajar' –dan, sekali lagi, Bentham akan mengabaikan ini sebagai kriteria yang sah. Beberapa mungkin salah karena melanggar kebebasan atau otonomi (Bentham, 1907). Sekali lagi, Bentham akan memandang kebebasan dan otonomi sebagai hal yang baik –tetapi baik secara instrumental, bukan secara intrinsik. Dengan demikian, setiap tindakan yang dianggap salah karena pelanggaran otonomi, secara turunan juga salah atas dasar instrumental. Pandangan ini menarik dalam filsafat moral –karena jauh dari pendekatan Kantian terhadap evaluasi moral dan juga dari pendekatan hukum alam (Allison, 2011).

Hal ini juga menarik dalam hal filsafat politik dan kebijakan sosial. Dalam pandangan Bentham, hukum tidak monolitik dan tidak dapat diubah. Karena efek dari kebijakan tertentu dapat berubah, kualitas moral dari kebijakan tersebut juga dapat berubah. Nancy Rosenblum mencatat bahwa untuk Bentham seseorang tidak hanya memutuskan hukum yang baik dan berhenti begitu saja: "Pembuatan hukum harus diakui sebagai proses berkelanjutan dalam menanggapi keinginan yang beragam dan berubah yang memerlukan penyesuaian" (Rosenblum, 1978). Suatu hukum yang baik pada suatu waktu dapat menjadi hukum yang buruk pada suatu waktu yang lain. Dengan demikian, pembuat undang-undang harus peka terhadap perubahan keadaan sosial.

b. John Stuart Mill

John Stuart Mill (1806–1873) adalah pengikut Bentham, dan sepanjang hidupnya, sangat mengagumi karya Bentham meskipun

dia tidak setuju dengan beberapa klaim Bentham –terutama tentang sifat "kebahagiaan." Bentham, telah berpendapat bahwa tidak ada perbedaan kualitatif antara kesenangan, hanya yang kuantitatif. Ini membuatnya terbuka untuk berbagai kritik (Mill, 1963).

Pertama, Hedonisme Bentham terlalu egaliter. Kesenangan pikiran sederhana, kesenangan indra, sama baiknya, setidaknya secara intrinsik, kemudian kesenangan yang lebih canggih dan kompleks (Mill, 1887). Kenikmatan minum bir di depan T.V. tentu tidak setinggi kesenangan yang didapat seseorang dalam memecahkan masalah matematika yang rumit, membaca puisi, atau mendengarkan Mozart (Mill, 1887).

Kedua, pandangan Bentham bahwa tidak ada perbedaan kualitatif dalam kesenangan juga membuatnya terbuka terhadap keluhan bahwa dalam pandangannya, kesenangan manusia tidak lebih berharga daripada kesenangan hewani dan, ketiga, mengikatnya pada analogi status moral hewan, terikat pada perasaan mereka, sama dengan manusia. Meskipun menyakiti anak anjing dan seseorang itu mengerikan, kebanyakan orang percaya bahwa menyakiti orang itu lebih buruk (Duignan & Plamenatz, 2021). Mill mencari perubahan pada teori yang dapat mengakomodasi intuisi semacam itu (Mill, 1887).

Untuk tujuan ini, hedonisme Mill dipengaruhi oleh intuisi perfeksionis (Sturgeon, 2010). Beberapa kesenangan lebih tinggi nilainya daripada yang lain. Kesenangan intelektual adalah jenis yang lebih tinggi, lebih baik daripada yang hanya sensual dan yang kita bagikan dengan hewan (Sturgeon, 2010). Bagi sebagian orang, ini tampaknya berarti bahwa Mill bukanlah seorang utilitarian hedonistik. Pandangannya tentang kebaikan secara radikal menyimpang dari pandangan Bentham. Namun, seperti Bentham, kebaikan tetap terdiri dari kesenangan. Mill kemudian terus berargumen bahwa orang menginginkan kebahagiaan –tujuan utilitarian– dan bahwa kebahagiaan umum adalah "kebaikan bagi kelompok semua orang." (Sturgeon, 2010).

Perlu dicatat, bagaimanapun, Mill menawarkan ini sebagai alternatif dari pandangan Bentham yang telah dikritik sebagai "moralitas babi", menempatkan kebaikan dalam kesenangan dengan cara yang tidak pandang bulu (Mill, 1887). Perbedaan yang dia buat menyerang banyak orang sebagai perbedaan yang masuk akal secara intuitif. Bentham, bagaimanapun, dapat mengakomodasi banyak intuisi yang sama dalam sistemnya. Ini karena dia mencatat bahwa ada berbagai parameter di mana kita mengukur kesenangan secara kuantitatif –intensitas dan durasi hanyalah dua di antaranya (Dimmock & Fisher, 2017).

Berikut merupakan tolak ukur kesenangan menurut Bentham yang biasa disebut dengan Hedonic Calculus: intensitas, durasi, kepastian atau ketidakpastian, kedekatan atau keterpencilan, kesuburan, kemurnian, dan luasnya (Dimmock & Fisher, 2017).

Jadi, apa yang disebut Mill sebagai kesenangan intelektual akan mendapat skor lebih tinggi daripada kesenangan sensual dalam beberapa parameter, dan ini dapat memberi kita alasan untuk memilih kesenangan itu –tetapi ini adalah alasan kuantitatif bukan kualitatif, menurut pandangan Bentham (Mill, 1963). Ketika seorang siswa memutuskan untuk belajar untuk ujian daripada pergi ke pesta, misalnya, dia membuat keputusan terbaik meskipun dia mengorbankan kesenangan jangka pendek. Itu karena belajar untuk ujian, menurut Bentham, mendapat skor lebih tinggi dalam hal kesenangan jangka panjang yang diperoleh dengan baik di sekolah, serta kesuburan kesenangan dalam mengarah pada kesenangan lainnya. Namun, Bentham harus mengakui bahwa tiram yang sangat bahagia yang hidup sangat lama, pada prinsipnya, dapat memiliki kehidupan yang lebih baik daripada manusia normal (Mill, 1963).

Versi utilitarianisme Mill berbeda dari Bentham juga dalam hal ia menekankan efektivitas sanksi internal –emosi seperti rasa bersalah dan penyesalan yang berfungsi untuk mengatur tindakan kita. Ini adalah bagian dari pandangan berbeda tentang sifat manusia yang diadopsi oleh Mill. Kita adalah jenis makhluk

yang memiliki perasaan sosial, perasaan terhadap orang lain, bukan hanya diri kita sendiri. Kami peduli tentang mereka, dan ketika kami merasakan bahaya pada mereka, ini menyebabkan pengalaman yang menyakitkan dalam diri kami. Ketika seseorang menganggap dirinya sebagai agen dari bahaya itu, emosi negatif berpusat pada diri sendiri. Seseorang merasa bersalah atas apa yang telah dilakukannya, bukan atas apa yang dilihatnya dilakukan oleh orang lain.

Seperti bentuk hukuman eksternal, sanksi internal secara instrumental sangat penting untuk tindakan yang tepat (Mill, 1963). Mill juga berpendapat bahwa ciri-ciri alami psikologi manusia, seperti hati nurani dan rasa keadilan, mendukung motivasi. Rasa keadilan, misalnya, dihasilkan dari dorongan yang sangat alami. Bagian dari pengertian ini melibatkan keinginan untuk menghukum mereka yang telah menyakiti orang lain, dan keinginan ini pada gilirannya "...adalah hasil spontan dari dua sentimen, keduanya dalam tingkat yang paling alami…; dorongan pertahanan diri, dan perasaan simpati." (Mill, 1887). Tentu saja, lanjutnya, pembenaran harus menjadi masalah tersendiri. Perasaan itu ada secara alami, tetapi perasaan kita yang "diperbesar", kapasitas kita untuk memasukkan kesejahteraan orang lain ke dalam pertimbangan kita dan membuat keputusan yang cerdas, yang memberinya kekuatan normatif yang tepat (Mill, 1887).

Seperti Bentham, Mill berusaha menggunakan utilitarianisme untuk menginformasikan hukum dan kebijakan sosial. Tujuan meningkatkan kebahagiaan mendasari argumennya untuk hak pilih perempuan dan kebebasan berbicara (Mill, 1956). Kita dapat dikatakan memiliki hak-hak tertentu, maka –tetapi hak-hak itu ditanggung oleh utilitas. Jika seseorang dapat menunjukkan bahwa hak atau kewajiban yang diakui itu berbahaya, maka ia telah menunjukkan bahwa itu tidak asli (Mill, 1887). Salah satu argumen Mill yang paling terkenal untuk efek ini dapat ditemukan dalam tulisannya tentang hak pilih perempuan ketika dia membahas pernikahan pasangan yang ideal, mencatat bahwa cita-cita ada di

antara individu-individu dari “kemampuan yang dikembangkan” yang saling mempengaruhi secara setara (Mill, 1956). Meningkatkan status sosial perempuan adalah penting karena mereka mampu mengembangkan kemampuan ini, dan menolak akses mereka ke pendidikan dan kesempatan lain untuk berkembang merupakan sumber kebahagiaan yang signifikan. Lebih lanjut, laki-laki yang akan menolak perempuan kesempatan untuk pendidikan, perbaikan diri, dan ekspresi politik melakukannya dari motif dasar, dan kesenangan yang dihasilkan bukanlah jenis yang terbaik(Mill, 1956).

Bentham dan Mill sama-sama menyerang tradisi sosial yang dibenarkan oleh daya tarik tatanan alam. Daya tarik yang benar adalah untuk utilitas itu sendiri. Tradisi sering kali menjadi “peninggalan” zaman “biadab”, dan daya tarik alam sebagai bentuk pembenaran hanyalah cara untuk mencoba merasionalkan penghormatan yang berkelanjutan terhadap peninggalan tersebut (Anschutz, 2021). Di sana ia tampaknya mengasosiasikan kebajikan dengan estetika, dan moralitas dicadangkan untuk bidang ‘hak’ atau ‘kewajiban’. Wendy Donner mencatat bahwa memisahkan kebajikan dari hak memungkinkan Mill untuk memecahkan masalah lain untuk teori: masalah tuntutan (Donner, 1993).

2. Utilitarianisme Modern

a. Utilitarianisme Henry Sidgwick

Karya Henry Sidgwick (1838–1900) The Methods of Ethics (2011) adalah salah satu karya paling terkenal dalam filsafat moral utilitarian Sidgwick. Ada hal mendasar yang harus diidentifikasi dalam mengukur utilitarianisme. Ketergantungan pada intuisi, misalnya, tidak dapat menyelesaikan konflik mendasar antara nilai-nilai, atau aturan, seperti Kebenaran dan Keadilan yang mungkin bertentangan (Sidgwick, 2011).

Dalam The Methods of Ethics (2011), Sidgwick mengembangkan indikator tentang berbagai metode Etika yang tersirat dalam penalaran moral. Metode-metode ini adalah egoisme,

moralitas berbasis intuisi, dan utilitarianisme. Dalam pandangan Sidgwick, utilitarianisme adalah teori yang lebih mendasar. Menurutnya, individu maupun pemerintah memerlukan beberapa prinsip yang lebih tinggi untuk memutuskan masalah (Driver & Zalta, 2014). Lebih jauh lagi, aturan-aturan yang tampaknya menjadi bagian fundamental dari moralitas akal sehat seringkali tidak jelas dan kurang tergambarkan, dan penerapannya akan benar-benar membutuhkan daya tarik untuk sesuatu yang secara teoritis lebih mendasar –sekali lagi, utilitarianisme (Driver & Zalta, 2014). Lebih jauh lagi, interpretasi absolut dari aturan tampaknya sangat kontra-intuitif, namun kita membutuhkan beberapa pembenaran untuk pengecualian apa pun –disediakan, sekali lagi, oleh utilitarianisme (Driver & Zalta, 2014).

Sidgwick merupakan filsuf Inggris, dan pandangannya berkembang dari dan sebagai tanggapan terhadap pandangan Bentham dan Mill. Sidgwick juga prihatin dengan mengklarifikasi fitur-fitur mendasar dari teori tersebut, dan dalam hal ini, catatannya telah sangat berpengaruh bagi penulis-penulis selanjutnya, tidak hanya bagi kaum utilitarian dan konsekuensialis pada umumnya, tetapi juga bagi para intuisionis. Diskusi Sidgwick yang menyeluruh dan mendalam tentang teori ini menimbulkan banyak kekhawatiran para filsuf moral baru-baru ini (Driver & Zalta, 2014).

Satu masalah yang diangkat dalam pernyataan di atas relevan dengan pertimbangan praktis secara umum. Sejauh mana para pendukung teori tertentu, atau aturan tertentu, atau kebijakan tertentu –atau bahkan pendukung tindakan satu kali tertentu– mempertimbangkan apa yang mereka pikir akan dilakukan orang, berlawanan dengan apa yang mereka pikir seharusnya dilakukan oleh orang yang sama. lakukan (di bawah refleksi penuh dan masuk akal, misalnya)? Ini adalah contoh dari sesuatu yang muncul dalam debat Aktualisme/possibilisme dalam pertimbangan praktis (Driver & Zalta, 2014).

Ekstrapolasi dari contoh yang digunakan di atas, kita memiliki orang-orang yang menganjurkan untuk mengatakan kebenaran,

atau apa yang mereka yakini sebagai kebenaran, bahkan jika efeknya buruk karena kebenaran entah bagaimana disalahgunakan oleh orang lain. Di sisi lain adalah mereka yang menyarankan untuk tidak mengatakan kebenaran ketika diprediksi kebenarannya akan disalahgunakan oleh orang lain untuk mencapai hasil yang buruk(Driver & Zalta, 2014).

Tentu saja kebenaran tidak boleh disalahgunakan, bahwa penyalahgunaannya dapat dihindari dan tidak dapat dihindari, tetapi penyalahgunaan sepenuhnya dapat diprediksi. Sidgwick tampaknya merekomendasikan agar kita mengikuti sesuatu yang bisa kita prediksi akan memiliki hasil terbaik, mengingat sebagai bagian dari perhitungan data bahwa orang lain mungkin gagal dalam beberapa cara –baik karena memiliki keinginan buruk, atau hanya karena tidak mampu bernalar secara efektif (Driver & Zalta, 2014).

Bagi Sidgwick, kesimpulan tentang masalah ini bukan hanya berusaha untuk meningkatkan utilitas rata-rata, tetapi untuk meningkatkan populasi ke titik di mana kita memaksimalkan produk dari jumlah orang yang hidup saat ini dan jumlah kebahagiaan rata-rata. Diskusi Sidgwick juga mengangkat isu kebijakan sehubungan dengan pertumbuhan penduduk, dan keduanya akan dibahas secara lebih rinci oleh penulis-penulis selanjutnya, terutama Derek Parfit (1986).

b. Utilitarianisme Ideal G.E Moore

G. E. Moore sangat tidak setuju dengan teori nilai hedonistik yang dianut oleh Utilitarian Klasik (Hurka, 2011). Moore setuju bahwa kita harus mempromosikan kebaikan, tetapi percaya bahwa kebaikan mencakup jauh lebih banyak daripada apa yang dapat direduksi menjadi kesenangan. Dia adalah seorang pluralis, bukan monis, mengenai nilai intrinsik (Orsi, 2012). Misalnya, dia percaya bahwa "kecantikan" adalah kebaikan intrinsik. Objek yang indah memiliki nilai yang terlepas dari kesenangan apa pun yang mungkin dihasilkannya dalam diri penonton. Dengan demikian,

Moore berbeda dari Sidgwick yang menganggap kebaikan terdiri dari beberapa kesadaran. Beberapa keadaan objektif di dunia secara intrinsik baik, dan menurut pandangan Moore, kecantikan adalah keadaan seperti itu (Hurka, 2011).

Selanjutnya, Moore (2011) menggunakan salah satu eksperimen pemikirannya yang lebih terkenal untuk menegaskan hal ini: dia meminta pembaca untuk membandingkan dua dunia, yang satu sepenuhnya indah, penuh dengan hal-hal yang saling melengkapi; yang lain adalah dunia yang mengerikan dan jelek, dipenuhi dengan "segala sesuatu yang paling menjijikkan bagi kita." Lebih jauh, tidak ada manusia, yang dibayangkan, di sekitar untuk menghargai atau merasa jijik dengan dunia. Pertanyaannya kemudian adalah, mana dari dunia ini yang lebih baik, keberadaan yang satu akan lebih baik dari yang lain?

Dalam hal ini, Moore (2011) yakin bahwa dunia yang indah itu lebih baik, meskipun tidak ada orang di sekitarnya yang menghargai keindahannya. Penekanan pada kecantikan ini adalah salah satu aspek dari karya Moore yang membuatnya menjadi kesayangan Grup Bloomsbury. Jika kecantikan adalah bagian dari kebaikan yang terlepas dari pengaruhnya pada keadaan psikologis orang lain —terlepas dari bagaimana hal itu memengaruhi orang lain, maka seseorang tidak perlu lagi mengorbankan moralitas di atas altar kecantikan.

Mengikuti kecantikan bukan sekadar kesenangan, tetapi bahkan mungkin merupakan kewajiban moral. Meskipun Moore sendiri tentu saja tidak pernah menerapkan pandangannya pada kasus-kasus seperti itu, hal itu menyediakan sumber daya untuk menangani apa yang oleh literatur kontemporer disebut sebagai kasus "amoralitas yang mengagumkan", setidaknya beberapa di antaranya (Hurka, 2011; Orsi, 2012).

Moore berpendapat bahwa kebaikan adalah beberapa keadaan kesadaran seperti kesenangan. Dia sebenarnya sedikit bingung dengan masalah ini, tetapi selalu tidak setuju dengan Hedonisme karena bahkan ketika dia berpendapat bahwa kecantikan itu sendiri

bukanlah kebaikan intrinsik, dia juga berpendapat bahwa untuk apresiasi keindahan menjadi kebaikan, keindahan itu harus benar-benar ada di dunia, dan bukan hasil dari ilusi (Driver & Zalta, 2014; Orsi, 2012).

Moore lebih jauh mengkritik pandangan bahwa kesenangan itu sendiri adalah kebaikan intrinsik. Jika seseorang membandingkan alam semesta kosong dengan alam semesta yang kejam dan berbahaya, alam semesta kosong lebih baik. Ia menunjukkan bahwa apa yang diperlukan untuk kebaikan setidaknya tidak adanya niat buruk. Kesenangan orang kejam, berdasarkan keinginan mereka untuk menyakiti orang lain, diabaikan, meskipun itu kesenangan. Hal ini berbeda dengan asumsi Bentham yang berpendapat bahwa kesenangan jahat pun secara intrinsik baik, dan jika tidak ada hal buruk yang melekat pada kesenangan, itu juga sepenuhnya baik (Driver & Zalta, 2014; Orsi, 2012).

Salah satu kontribusi penting Moore adalah mengedepankan pandangan nilai "kesatuan organik" atau "keseluruhan organik". Prinsip kesatuan organik tidak jelas, dan ada beberapa ketidaksepakatan tentang apa yang sebenarnya dimaksudkan oleh Moore dalam menyajikannya. Moore menyatakan bahwa "organik" digunakan "...untuk menunjukkan fakta bahwa keseluruhan memiliki nilai intrinsik yang berbeda dalam jumlah dari jumlah nilai bagian-bagiannya." (Hurka, 2011; Orsi, 2012). Dan, bagi Moore, hanya itu yang seharusnya ditunjukkan. Jadi, misalnya, seseorang tidak dapat menentukan nilai suatu benda dengan menjumlahkan nilai bagian-bagiannya. Beberapa bagian tubuh mungkin hanya memiliki nilai dalam hubungannya dengan keseluruhan. Sebuah lengan atau kaki, misalnya, mungkin tidak memiliki nilai sama sekali jika dipisahkan dari tubuh, tetapi memiliki banyak nilai yang melekat pada tubuh, dan bahkan meningkatkan nilai tubuh (Hurka, 2011; Orsi, 2012).

Pada pembahasan mengenai *Principia Ethica on the Ideal*, prinsip kesatuan organik berperan dalam mencatat bahwa ketika orang mengalami kesenangan melalui persepsi tentang sesuatu

yang indah (yang melibatkan emosi positif dalam menghadapi pengenalan objek yang sesuai —emosi dan perasaan (kumpulan elemen kognitif), pengalaman keindahan lebih baik ketika objek pengalaman, objek indah, benar-benar ada. Idenya adalah bahwa mengalami keindahan memiliki nilai positif yang kecil, dan keberadaan keindahan memiliki nilai positif yang kecil, tetapi menggabungkannya memiliki nilai yang besar, lebih dari sekedar penambahan sederhana dari dua nilai kecil tersebut (PE, 189 dst.). Moore mencatat: "Keyakinan sejati pada realitas suatu objek sangat meningkatkan nilai banyak keutuhan yang berharga ..." (Hurka, 2011; Orsi, 2012).

Prinsip ini di Moore —khususnya yang diterapkan pada signifikansi keberadaan dan nilai aktual, atau pengetahuan dan nilai, memberi para utilitarian alat untuk menghadapi beberapa tantangan signifikan. Misalnya, kebahagiaan yang terdelusi akan sangat kurang dalam pandangan Moore, terutama jika dibandingkan dengan kebahagiaan berdasarkan pengetahuan.

Act Utilitarianism dan *Rule Utilitarianism*

Utilitarianisme adalah salah satu teori moral yang paling terkenal dan paling berpengaruh. Gagasan intinya adalah apakah tindakan itu benar atau salah secara moral tergantung pada efeknya (Nathanson, n.d.). Lebih khusus lagi, satu-satunya efek dari tindakan yang relevan adalah hasil baik dan buruk yang mereka hasilkan. Poin kunci dalam artikel ini menyangkut perbedaan antara tindakan individu dan jenis tindakan. *Act* Utilitarianisme fokus pada efek tindakan individu (seperti pembunuhan A kepada B). Sebaliknya, *rule* utilitarianisme fokus pada jenis tindakan (seperti membunuh atau mencuri) (Emmons, 1973).

Kedua aliran ini, setuju bahwa tujuan keseluruhan kita dalam mengevaluasi tindakan seharusnya adalah untuk menciptakan hasil terbaik, tetapi mereka berbeda tentang bagaimana melakukannya (Nathanson, n.d.).

Act Utilitarianisme percaya bahwa setiap kali kita memutuskan apa yang harus dilakukan, kita harus melakukan tindakan yang akan menciptakan utilitas bersih terbesar. Dalam pandangan mereka, prinsip utilitas—melakukan apa pun yang akan menghasilkan hasil terbaik secara keseluruhan—harus diterapkan berdasarkan kasus per kasus. Tindakan yang tepat dalam situasi apa pun adalah tindakan yang menghasilkan lebih banyak utilitas (yaitu menciptakan lebih banyak kesejahteraan) daripada tindakan lain yang tersedia (Nathanson, n.d.).

Rule utilitarianisme mengadopsi pandangan dua bagian yang menekankan pentingnya aturan moral. Menurut utilitarian ini, a) tindakan tertentu dibenarkan secara moral jika sesuai dengan aturan moral yang dibenarkan; dan b) aturan moral dibenarkan jika dimasukkan ke dalam kode moral kita akan menciptakan lebih banyak kegunaan daripada aturan lain yang mungkin (atau tidak ada aturan sama sekali). Menurut perspektif ini, kita harus menilai moralitas tindakan individu dengan mengacu pada aturan moral umum, dan kita harus menilai aturan moral tertentu dengan melihat apakah penerimaan mereka ke dalam kode moral kita akan menghasilkan lebih banyak kesejahteraan daripada aturan lain yang mungkin (Nathanson, n.d.).

Perbedaan utama dari dua aliran ini adalah bahwa tindakan utilitarian menerapkan prinsip utilitarian secara langsung pada evaluasi tindakan individu sedangkan utilitarian aturan menerapkan prinsip utilitarian secara langsung pada evaluasi aturan dan kemudian mengevaluasi tindakan individu dengan melihat apakah mereka mematuhi atau tidak mematuhi aturan tersebut yang penerimaannya akan menghasilkan utilitas paling banyak (Nathanson, n.d.).

Act Utilirarianisme atau utilitarianisme tindakan sering dipandang sebagai interpretasi paling alami dari cita-cita utilitarian. Jika tujuan kita selalu untuk menghasilkan hasil terbaik, tampaknya masuk akal untuk berpikir bahwa dalam setiap kasus memutuskan apa yang benar untuk dilakukan, kita harus mempertimbangkan

pilihan yang tersedia (yaitu tindakan apa yang dapat dilakukan), memprediksi hasil mereka, dan menyetujui tindakan yang akan menghasilkan yang terbaik (Nathanson, n.d.).

Tidak seperti utilitarian tindakan, yang mencoba memaksimalkan utilitas secara keseluruhan dengan menerapkan prinsip utilitarian pada tindakan individu, *rule* utilitarianisme atau utilitarian aturan percaya bahwa kita dapat memaksimalkan utilitas hanya dengan menetapkan kode moral yang berisi aturan. Aturan moral yang benar adalah aturan yang dimasukkan dalam kode moral kita akan menghasilkan hasil yang lebih baik (lebih sejahtera) daripada aturan lain yang mungkin. Setelah kita menentukan apa aturan-aturan ini, kita kemudian dapat menilai tindakan individu dengan melihat apakah mereka sesuai dengan aturan-aturan ini. Prinsip utilitas, kemudian, digunakan untuk mengevaluasi aturan dan tidak diterapkan secara langsung pada tindakan individu. Setelah aturan ditentukan, kepatuhan terhadap aturan ini memberikan standar untuk mengevaluasi tindakan individu (Nathanson, n.d.).

Penutup

Sejak awal abad ke-20, utilitarianisme telah mengalami berbagai penyempurnaan. Setelah pertengahan abad ke-20, menjadi lebih umum untuk mengidentifikasi sebagai 'Konsekuensialis' karena sangat sedikit filsuf yang sepenuhnya setuju dengan pandangan yang diajukan oleh Utilitarian Klasik, terutama sehubungan dengan teori nilai hedonistik. Tetapi pengaruh kaum Utilitarian Klasik sangat besar —tidak hanya dalam filsafat moral, tetapi juga dalam filsafat politik dan kebijakan sosial. Pertanyaan yang diajukan Bentham, "Apa gunanya?," merupakan landasan pembentukan kebijakan. Ini adalah pertanyaan yang sepenuhnya sekuler dan berwawasan ke depan. Artikulasi dan pengembangan sistematis dari pendekatan pembentukan kebijakan ini dilakukan oleh kaum Utilitarian Klasik.

Perdebatan antara utilitarianisme tindakan dan utilitarianisme aturan menyoroti banyak masalah penting tentang bagaimana kita harus membuat penilaian moral. Utilitarianisme tindakan menekankan konteks spesifik dan banyak fitur individu dari situasi yang menimbulkan masalah moral, dan menyajikan metode tunggal untuk menangani kasus-kasus individu. Utilitarianisme aturan menekankan ciri-ciri kehidupan manusia yang berulang dan cara-cara di mana kebutuhan dan masalah serupa muncul berulang kali. Dari perspektif ini, kita membutuhkan aturan yang mengatur jenis atau kelas tindakan: membunuh, mencuri, berbohong, menipu, menjaga teman atau keluarga kita, menghukum orang karena kejahatan, membantu orang yang membutuhkan, dan lainnya. Kedua perspektif ini setuju bahwa penentu utama dari apa yang benar atau salah adalah hubungan antara apa yang kita lakukan atau apa yang membentuk kode moral kita dan apa dampak dari perspektif moral kita terhadap tingkat kesejahteraan masyarakat.

Pemikiran utilitarianisme baik klasik maupun modern, dewasa ini semakin tampak relevansinya, terutama dalam hal menjadi tolak ukur kebijakan dan regulasi dari aspek kemanfaatannya. Baik *act* maupun *rule* utilitarianisme keduanya dapat dijadikan dasar dalam merumuskan kebijakan, aturan moral hingga perundang-undangan.

Daftar Pustaka

Allison, H. E. (2011). *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199691531.001.0001

Anschutz, R. Paul. (2021). John Stuart Mill. Retrieved September 12, 2021, from Encyclopedia Britannica website: https://www.britannica.com/biography/John-Stuart-Mill

Bentham, J. (1907). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford: Clarendon Press.

Bentham, J., Hart, H. L. A., & Bentham, J. (1970). *Of laws in general*. [London]: University of London, Athlone Press.

Branstetter, J. (2017). The Leviathan's Conscience: Hobbesian Human Nature and Moral Judgment. *Political Research Quarterly, 70*(4), 778–789.

Britannica, T. E. of E. (2021). Happiness. Retrieved September 12, 2021, from Encyclopedia Britannica website: https://www.britannica.com/topic/happiness

Dimmock, M., & Fisher, A. (2017). Chapter 1. Utilitarianism. In Ethics for A-Level: For AQA Philosophy and OCR Religious Studies. In *Ethic fo A-Level*. Open Book Publishers.

Donner, W. (1993). John Stuart mill's liberal feminism. *Philosophical Studies*, *69*(2–3).

Driver, J., & Zalta, E. N. (2014). The History of Utilitarianism. Retrieved September 14, 2021, from The Stanford Encyclopedia of Philosophy website: https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/utilitarianism-history/

Duignan, B., & Plamenatz, . John P. (2021). Jeremy Bentham. Retrieved September 12, 2021, from Encyclopedia Britannica website: https://www.britannica.com/biography/Jeremy-Bentham

Emmons, D. C. (1973). *Act* vs. *Rule*-Utilitarianism. *Mind*, *82*(326), 226–233.

Hume, D. (2007). *A Treatise of Human Nature: A Critical Edition*. Oxford University Press.

Hurka, T. (2011). *Underivative Duty*. Oxford University Press. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199577446.001.0001

Mill, J. S. (1887). *Utilitarianism*. Boston: Willard Small.

Mill, J. S. (1956). *On liberty.* Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Mill, J. S. (1963). *Collected Works of John Stuart Mill* (J. M. Robson, Ed.). Toronto: University of Toronto Press.

Mill, J. S. (2011). *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9781139149839

Mitchell, W. C. (1918). Bentham's Felicific Calculus. *Political Science Quarterly*, *33*(2), 161. https://doi.org/10.2307/2141580

Nathanson, S. (n.d.). *Act* and *Rule* Utilitarianism. Retrieved September 14, 2021, from Internet Encyclopedia of Philoshopy website: https://iep.utm.edu/util-a-r/

Orsi, F. (2012). David Ross, Ideal Utilitarianism, and the Intrinsic Value of *Act*s. *Journal for the History of Analytical Philosophy*, *1*(2). https://doi.org/10.4148/jhap.v1i2.1348

Parfit, D. (1986). Comments. *Ethics*, *96*(4), 832–872.

Rosenblum, N. L. (1978). *Bentham's Theory of the Modern State*. Harvard University Press. https://doi.org/10.4159/harvard.9780674432253

Sidgwick, H. (2011). *The Methods of Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9781139136617

Sturgeon, N. L. (2010). Mill's Hedonism. *Boston University Law Review*, *90*.

Tasset, J. L. (2019). Bentham on 'Hume's Virtues.' In *Happiness and Utility* (pp. 81–97). UCL Press. https://doi.org/10.2307/j.ctvf3w1s5.9

Hukum Alam Rasional: Pengaruh Immanuel Kant

Ahmad Syakirin

Pendahuluan

Epistimologi Hukum Alam Rasional dinilai berhasil menemukan sintesis atas sistem-sistem yang ada sebelumnya dalam tradisi filsafat Barat. Adanya keingintahuan pada tataran ide telah mengembangkan cara berpikir yang cukup berbeda dibanding dunia timur. Di awal kemunculan konsepsi hukum alam rasional ini banyak menemui hambatan, karena akan dianggap sebagai jalan "kesesatan dan bertentangan" dari konsepsi yang telah ada sebelumnya. Tentu untuk mengusung konsepsi menemui jalan yang terjal serta penuh pengorbanan diawal-awal penyebaranya (Hardiman, 2007: 9).

Aliran hukum alam rasional menekankan pada kekuatan sepenuhnya pada akal sebagai landasan dalam berfikir ataupun mencari jawaban teka-teki segala problem pemecahan masalah yang ada. Manusia dengan daya keingintahuannya selalu terobsesi penasaran akan berbagai hal yang terjadi dalam lingkungan alam sekitarnya. Berbagai ajaran atau doktrin lama (gereja) seringkali menjadi tantangan tersendiri bagi yang bermazhad rasional ini, yakni salah satunya menolak doktrin atau pakem ajaran yang

sebelumnya telah lama berkembang dalam masyarakat terutama yang bersumber dari ajaran irrasional. Hal demikian, karena mulai terungkap bahwa ajaran lama tidak memberikan arti penting dalam segala sendi bidang kehidupan, yang ada hanya jenis kepatuhan dan ultimatum-ultimatum, sebagai konsekwensi penolakan berakibat pada pemberian sanksi pada umat yang membangkang.

Memasuki abad *renaissance* sebagai abad yang nantinya membawa pada pencerahan, aliran hukum alam rasional ini menunjukkan perkembangan luar biasa pesat. Hal ini, ditandai dengan kemajauan dalam bidang ilmu pengetahuan dan teknologi. Termasuk didalamnya perkembangan dunia hukum mulai satu persatu terpereteli dari doktrin agama[1]. Cara pandang pada aliran hukum alam rasinoal ini sangat sederhana yakni membuang jauh konsepsi nilai-nilai berbau sakral religius dimana cenderung memcampuradukkan tanpa memilah pisahkan dimensi horisontal (wilyah kewenangan manusia/*logos*) maupun vertikal (wilayah keilahian jauh dari jangkau akal) (Lukito, 2012: 67).

Menurut Mustofa & Hasan, jadi sangat jelas, bahwa dalam konteks pendobrakan aliran hukum alam rasional di atas lebih mengedepakan akal rasio sebagai fundamen telah memberikan peran terhadap perkembangan pengetahuan dalam segala bidang. Hal ini sejalan dengan definisi filsafat yakni sebagai proses berfikir sistematik manusia melalui perantara akal budi dan pengalamannya dalam upaya mencari dan menemukan suatu kebenaran.

Diruntut dari histori, bahwasanya aliran hukum alam rasional awal kemunculannya dimulai lahirnya tokoh-tokoh pendobrak masa-masa kegelepan menuju *renaissance*, dimana eksistensi pemikir mulai berani mengekslplorasikan ide, gagasan, ataupun teorinya serta mencari seluk beluk alam semesta melalui akal sebagai perantara.

Sebagai lawan dari aliran hukum alam rasional adalah aliran hukum alam irasional yang lebih menitikberatkan pada doktrin

---

[1] Baik dalam KUHP Pidana maupun KUHperdata semuanya melepaskan unsur agama

kemahakuasaan Tuhan. Hukum sekuler menurut aliran ini merupakan bentuk pemberontakan terhadap otoritas-Nya. Hukum sekuler merupakan bentuk subordinasi seorang individu oleh individu lain yang seharusnya adalah hak mutlak Tuhan. Maka oleh sebab itu, adanya segala macam perubahan dari hasil pemikiran manusia yang terbatas tidak bisa mengubah suatu dekrit Tuhan. Jadi konklusinya bahwa hak berdemokrasi atas suatu ketentuan Tuhan adalah suatu hal yang tidak dibenarkan. Tentu dengan adanya statemen dari pakem di atas menjadika modal pegangan yang kuat terhadap suatu penyebab tidak berkembangnya peradaban pemikiran manusia pada zaman sebelum *renaissance* terhadap segala yang serba dibatasi akan ketentuan ilahi mutlak dalam segala bidang (Vaezi, 2006: 248).

Konsep Pemikiran Immanuel Kant: Hukum sebagai Produk Akal

Tepat pada tanggal 22 April 1724 Imanuel Kant lahir, yakni di Konigsberg, Jerman (sekarang Kaliningrad, Rusia sebagai akibat dari perjanjian Postdam). Ayah Kant adalah seorang imigran dari Skotlandia yang sangat sederhana, sedangkan ibunya adalah perempuan biasa dari keturunan Jerman. Lingkungan kehidupan Kant muda sangat di pengaruhi budaya religius gereja yang banyak mengajarkan kehidupan batin yang diimplementasikan dalam bentuk sikap bersahaja dan sangat patuh terhadap ajaran-ajaran hukum moral yang masih sangat kental.

Kant masuk menjadi mahasiswa di universitas Konigsberg pada Tahun 1740, kemudian menjadi dosen di universitas tersebut serta di kemudian hari menjadi seorang filosof besar kenamaan. Beberapa pemikiran Kant menjadikan pijakan dalam metode filsafat yang cenderung menekankan pada rasio. Gaya pemikiran yang banyak mengedepankan filsafat moral cenderung dinilai oleh Kant menjadikan manusia banyak mengalami sikap kepasrahan dari penerapan ajaran-ajaran moral yang selama ini diterima manusia. Melalui manifestasi rasio (akal) manusia bisa mengungkap

berbagai misteri yang nantinya banyak dipecahkan, dimana sebagai momentum muncul berbagai macam ilmu pengetahuan dan teknologi serta penerapan dalam bidang hukum bukan terpasung pada tata cara muatan mistik, atau bergaya irrasional perumusannya.

Dalam konsepsi alam pemikiran Immanuel Kant yang nanti cukup akrab dengan panggilan Kant, gagasan-gagasan besarnya lebih menekankan pada gagasan rasionalitas atau akal, sebagai sesuatu yang dipandang cukup realitas pada fakta kenyataan baik secara sosial kemasyarakat ataupun dalam penerapannya pada setiap kebijakan. Semua pandangan harus berkiblat secara murni pada akal sebagai landasan utama dalam berfikir. Orientasi pandangan rasionalitas semacam ini tidak serta merta muncul dengan mudahnya akan tetapi diilhami pandangan dan cara berpikir masyarakat eropa secara luas, arah pemikiran Kant ini memberikan penegasan pemisahan imperative kategoris versus primordial parochial (Tanya, 2010).

Pandangan Kant yang tanpa kenal kompromi dengan jelas memisahkan kajian maupun subtansi di luar rasionalitas bahwa manusia akan kehilangan kebebasan dan otonom serta akan tersandra oleh pakem-pakem kebijakan yang tidak dapat dikerjakan atau kabur dalam setiap pembuatan kebijakan hukum. Oleh karena itu pemikiran-pemikiran Kant yang terpenting selalu dilandasi oleh rasio belaka atau lebih dikenal oleh pemikiran tentang akal murni.

Kant merupakan sosok filosofis yang tanpa kenal lelah berusah mencari jawaban-jawaban atas pertanyaan kegelisahan serta konsep pemikirannya mampu mendobrak kemapanan berfikir, diapun seorang yang ahli dalam sejarah filsafat yang tidak menyusun filosofisnya sendiri, ini artinya Kant mengetahui betul perkembangan histori kefilsafatan sebagai bagian cara mengkontruksi model-model pemikiran para pendahulunya. Dia masyhr dengan pemikiran (teori) rasionalisme yakni yang mempercayai dasar seluruh pengetahuan berasal dari alam pikiran, jadi indra dan akal sama menjadi pemeran utama konsep utama kita mengenal dunia (Muslih, 2004).

Menurut Teguh Prasetyo dalam bukunya *filsafal, teori dan ilmu hokum*., bertolak belakang dengan mahdaz pemikiran Kant, Thomas Aquinas (1225-1245), berpendapat, bahwa segala hal kejadian yang terjadi didunia ini pada hakikatnya diperintah dan dikemudikan oleh suatu yang simbolik "undang-undang abadi" (*lex eternal*) yang menjadi dasar dan rujukan kekuasaan dari semua jenis peraturan-peraturan lain. Wal hasil, dalam hal ini pengertian *lex Eterna* dipandang sebagai kehendak dan pikiran sang Khalik yang menciptakan alam seisinya ini. Dengan dikarunianya manusia oleh Tuhan dengan kemampuan berpikir dan kecakapan untuk dapat membedakan baik dan buruk (melek) serta mengenal berbagai peraturan perundang-undangan yang langsung berasal dari undang-undang abadi, inilah yang kemudian hari dinamakan aliran hukum alam atau *lex naturalis*. Inti ajaran Aquinas ini bahwa manusia harus patuh terhadap segala ketentuan hukum yang sudah ditetapkan sang pencipta sebagai sesuatu yang harus diimani dari segala batasan ruang lingkup dimensi, begitu juga pandangan kesakralan akan sebuah kedudukan lex menjadi obat tersendiri sebagai pencegah akan sebauh kezaliman atau pelanggraran. Tidaklah cukup demikian, dimana pertanggungjwabannya ini tidak hanya sebatas hukuman setimpal yang seperti diberikan manusia akan tetapi menerapkan sanksi yang begitu ketat, kemudian dikenal sebegai pembalasan Tuhan.

Pengaruh Pemikiran Kant dalam Bidang Hukum

Pemikiran-pemikiran Kant lebih berorientasi pada rasionalitas tanpa mempedulikan pengalaman (atau bukti empiris) tentu memberikan pengaruh dalam peradaban perkembangan dunia hukum. Disini bisa kita lihat perkembangannya dalam isi sebuah produk hukum, yang mana hampir semua produk hukum eropa umumnya atau negara tertentu sedikit banyak dipengaruhi oleh pemikirannya, sebagai mana KUHP, KUHPerdata, begitu juga produk-produk hukum lainya. Dimana hal-hal yang berkaitan dengan masalah keimanan, moral, budaya adat, etika, karma, pembalasan bukanlah

sesuatu hal masuk kategori wilayah rasionalitas manusia. Sebagai mana fakta dalam hukum pidana tidak dimasukkannya wilayah yang terkait dengan masalah moral/metafisika suatu misal hendak dimasukkannya rumusan delik tindak pidana santet. Formulasi delik santet ini pasti menusi pro dan kontra pendapat, meskipun dalam fakta empirisme ada kerap terjadi dalam sosio kultur kita. Namun, dapat dipastikan bahwa rumusan delik ini tidak mungkin dapat dimasukan dengan alasan mekanisme pembuktian dan pensaksian akan merepotkan setiap birokasi sistem peradilan pidana kita. Hal ini yang menjadi ciri khas mempengaruhinya pemikiran-pemikiran kant dalam bidang hukum, sekalipun pengalaman dalam kehidupan masyarakat timur sangat mempercayai.

Paham Rasionalisme dalam kehidupan modern menekan posisikan rasional pada tingkat teoritis yakni harus mempunyai dasar landasan yang jelas (*fundationalistik*) sedang pada tingkatan praktis yakni bagaimana bisa mempertanggungjawabkan atas semuanya berdasarkan nalar.

Realitas paling menonjol sebagai wujud implementasi yang mempengaruhi pemikiran kant juga dapat kita rasakan untuk menelusuri berkaitan dengan kemungkinan isi pengetahuan, menguji validasi, menetukan batas-batas dan member kritik-kritik yang tidak memungkin alam ide rasional jauh dari kata benar yang berpeluang besar pada wujud penyusunan perundang-undangan (Kant, 2000).

Pandangan-pandangan Kant tidak serta merta berhenti begitu saja, bahwa untuk membangun tatanan negara yang rasional diperlukan suatu hukum dan menajerial pemerintahan yang mana memastikan bahwa setiap orang menghomati kebebasan orang lain. Lebih tegasnya intisari kalimat diatas bahwa negara tidak perlu mengatur rakyatnya dengan sistem kontrol yang bersifat moral ataupun religius doktrin-doktrin agama. Hal ini yang justru akan membebani pada upaya penindakan selanjutnya secara prosedural hukum serta arah penegakan yang pasti kabur (beda dimensi).

Sebagaimana kritik keras Kant dalam teori *Just Desert* (ganjaran) yang merupakan derivasi pendapat Imannuel Kant sendiri yang memegang pandangan bahwa manusia merupakan agen yang bersifat bebas berakal. Hal ini artinya, munusia harus mengetahui akibat hukum dari sebuah tindakan dan harus menerima "*deserts*" dari setiap perbuatannya.

Konsekwensi kegagalan untuk menghukum individu yang bersalah, pandangan kant merupakan bentuk pelanggaran terhadap sebuah keadilan dan yang lebih parah posisi keberadaan suatu hukum akan kehilangan ruh-nya.

Model teori pemidanaan *desert* ini mengajarkan bahwa hukum harus proporsional dengan tingkat pelanggaran yang dilakukan. Tentu saja kerangka berfikir Kant ini harus bener-benar dicermati tidak hanya sepandang apa yang tertulis dalam sebuah teks tentang apa itu hukum, akan tetapi ide gagasannya yang sangat luas pada masanya. Sehingga hanya sedikit gagasan ini bisa diterjemahkan oleh masyarakat awam, hanya kaum melek hukum saja yang mengetahui arah dan tujuan pemikiran Kant pada hakikatnya.

Meskipun dalam faktanya subtansi-subtansi hukum islam banyak bersumber puncak pada wahya alquran, disitu harus benar dipilah-pilah mana yang terkait hubungan manuasia dan bisa diterapkan dalam dunia praktek dalam kapasitas hukum nasional, memillah serta memisahkan subtansi hukum yang terkait hubungan vertikal yang nantinya tidak bakal mungkin diterapkan di kelembagaan hukum yang berwujud lembaga pengadilan, karana hal ini semata privasi hubungan mesrah tuhan dengan hambanya.

Kant bukanlah seorang ilmuan yang teledor ataupun kurang dianggap religius, akan tetapi usaha-usaha beliau menjembatani keruwetan yang terjadi persoalan hukum dizamannya yang tak terlepas dari pengaruh doktri agama. Bukan perkara mudah untuk mendapatkan konsensus dalam suatu proses pemilihan isi hukum yang berbahu rasio dan non rasio dikarenakan penguruh yang sudah mendarah daging pada lapisan masyarakat. Sehingga, pada akhirnya usahanya memberikan pengaruh luas dalam bidang

hukum yang jelas memisahkan pakem-pakem doktrin agama, moral, etika, atau sanksi pembalasan hari akhir yang mencengangkan.

Hal ini nampak jelas pada benturan-benturan pada pengupayahan/usaha seperti dalam pembaharuan hukum pidana yang bernuansa khas keindonesia dengan kata lain produk itu tergali sesuai spirit bangsa. dimana ada segelintir konsep pemikran yang menginginkan akusisi di luar nalar yakni pada ajaran sifat melawan hukum dalam fungsi yang negatif, dengan rencana dimasukkannya permasalahan santet. Hal ini justru akan menjadikan kecelakaan dalam cara berpikir, sebagaimana kita ketahui bahwa regulasi pidana secara uatomatis menolak ajaran berpikir penuh mistik ini. Selain itu akan memperah dalam tata cara bagaimana nanti kita membutikan secara konkrit dalam pengadilan. Pengalaman empiris ini sangat kental pada masyarakat kita yang tanpa sadar mencampuradukkan dalam bingkai hukum nasional, gagasan sudah barang tentu menjadi polemik perseteruan nantinya pada upaya pembahasan proyek legislasi hukum pidana kita tak kunjung selesai.

Kant rupaya harus berterima kasih pada ajaran/teori terdahulu, karane eksistensi keberadaan atau pengaruh pemikirannya tak luput dari pengaruh pemikiran para pendahulunya, seperti Rene Descartes, David Hume, sadar ataupun tanpa disadari keberadaan hukum yang bermuatan moral/agama/ tak bisa hilang dalam imaniyah setiap individu diabad modern ini (positivasi hukum islam).

Pada ajaran doktrin terdahulu belum nampak pemisahan jelas antara hukum alam irrasional dengan rasional, serta posisi ini dipandang sebagai bentuk pembelotan bagi mereka yang berani keluar jalur dan sebagai konsekuensi adalah penjatuhan sanksi hukuman. Sederhananya aliran hukum alam rasional ini menjadi cikal bakal pemisahan hukum berdoktrin gaya agama dalam konsep hukum negara, cenderung. Masyarakat sadar betul mana kebijakan yang mencakaup orientasi wilayah hukum negara, dan mana batas wilayah hukum tuhan atau hukum alam. Tidaklah

mudah menghilangkan kepercayaan teori hukum terdahulu yang telah mengakar dalam benah hati masyarakat, dan ini dipercaya akan terus langgeng isi ajarannya karena mereka percayai hakikat Tuhan dengan segala kebenarannaya tekstual maupun empiris sebagaimana doktri pembuktian inti ajaran *Fitjrof Capra* seorang filsuf abad terkemuka (Capra: 78). Ajaran teori terdahulu juga bisa memberikan tamparan keras bagi penganut aliran garis keras Kant yang menganggap manusia terbatas akan kemampuana akal budi, yang mana sebagai bukti empiris setiap ajaran maupun teori manusia akan selalu diperbarui ajaran berikutnya (Gadner, 2003).

Dalam sejarah perkembangan pemikiran hukum di Indonesia, sebagai contoh hukum Islam sering tidak ditampilkan menjadi sebuah hukum yang berwujud nyata, obyektif, rasional dan Ilmiah (arti sempit), karena hanya didasarkan pada kebenaran imanen atau keyakinan saja. Selain itu, hukum Islam yang berdasarkan pada tradisi fiqh tidak mempunyai kepastian hukum sehingga hukum Islam tidak masuk pada ranah hukum nasional. Oleh karena itu sangatlah penting dilakukan pembaharuan hukum Islam supaya lebih mudah dilaksanakan oleh orang Islam dan menjadi salah satu alat dalam menyelesaikan permasalahan negara.

Sebagai bukti kuat, ajaran ataupun teori terdahululah yang membentuk awal paradigma sebuah gagasan itu diciptakan yakni terletak pada kemampuan manusia akan keterbatasan dalam berfikir ataupun memecahkan sebuah masalah, ini sama hal kita memberikan sebuah kesimpulan bahwa terdapat dua pandangan yang kuat antara penganut ajaran hukum yang bersandar pada ketuhanan maupun penganut ajaran hukum yang bersandar pada rasionalitas belaka.

Menurut Gunawan Setiardjo dalam hand outnya yang berjudul *Filsafat Umum* mengatakan bahwa Kant merumuskan hukum moral, karena secara alamiah manusia dapat membedakan hal benar dan salah, adalah masalah akal bukan perasaan. Bahwa sesungguhnya manusia mempunyai kelebihan akal praktis yaitu kecerdasan yang memberikan kita kemampuan untuk memahami apa yang benar

atau salah dalam setiap persoalan yang selanjutnya dianggap sebagai hukum moral universal. Manusia dengan potensinya dapat bebas dan mandiri menentukan kebebasan mematuhi etika serta hukum moral.

Alam pikiran filsuf Kant ini selalu mengalir dalam menghadapi problem ruang dan dimensi, tidak mengekor pada kepatutan serta kejumudan dan juga tidak mewahyukan teori-teori pemikiran menjadi satu-satunya kebenaran. Kesimpulannya bahwa pandangan membrekdown terhadap gagasan yang dinilai akan menjadi boomerang terhadap bahan hukum itu sendiri yang seharusnya sudah ada pemisahan tersendiri, karena itu, layaknya seorang juru penyelamat, kant lahir pemberi pencerahan kemudian satu sisi beliau juga tidak sporadik meninggalkan ajaran-ajaran moral dan agamanya.

Alhasil dampak pemikiran Kant ini akan menjadi pijakan dalam berbagai model benpembentukan arah kebijakan disetiap pengambilan kebijakan oleh sebuah pemerintahan atau negara, selain itu turut mempengaruhi cara berpikir masyarakat bahwasanya setiap manuasia mempunyai otonom untuk melakukan suatu hal tertentu dengan menggunakan rasionya sebagai kekuatan modal utama manusia dalam menggali suatu hal yang bahwasanya menyakini dengan kekuatan rasio tersebut, manusia mampu mengungkap sebuah misteri untuk diungkap seluk beluk dan yang mana hakikatnya dalam doktrin wahyu adalah sebuah kolaborasi hasil dimana manusia belum bisa mencapai tingkatan pemikiran disuatu era zaman tersebut. Namun dengan seiring dan berkembangnnya ilmu pegatuhaun dan teknologi serta di perantarai oleh tokoh-tokoh terdahulu, makna ataupun isi dalam suatu dikta illahi adalah konteks sebuah pemikiran yang sangat luas untuk menjadapat jawaban pembuktian serta interprestasi yang luas untuk dapat di buktikan dibeberapa abad yang akan datang.

Penutup

Pada prisipnya cara berfilsafat Kant merupakan suatu metode pencarian dasar-dasar yang lebih ketat mengenai proses hadirnya pengetahuan, guna dapat diujikan secara rasional serta berusaha terhindar dari kesesatan. Dalam kesimpulan kali ini, pada akhirnya Kant beranggapan bahwa pengetahuan selalu bertumbuh pada pengalaman, dan pengetahuan manusia yang diraih bisa semakin bertambah luas seiring degan pengalaman yang diraihnya. Bahkan kebenaran dalam ilmu matematika yang didapat dengan dasar *a priori* selalu bisa dijelaskan pada tataran empiris. Akan tetapi, muatan pengalaman tetap harus diuji secara rasional agar mencapai suatu kebenaran pengetahuan yang bersifat universal.

Daftar Pustaka

Capra, Fritjof. (2007). *The Turning Point* (*Titik Balik Peradaban: Sains, Masyarakat, dan Kebangkitan Kebudayaan*). Yogyakarta: Mata bangsa:

Gadner, Sebastian, 2003. *Kant and The Critique Of Pure Reason*. London, Routledge

Hamdan. (2012). *Alasan Penghapus Pidana*. Jakarta: Refika Aditama.

Hardiman, F. Budi. (2007), *Filsafat Barat Modern: Dari Machiavelli Sampai Nietzsche*. Jakarta: Gramedia.

Kant, Immanuel. (2000), *Critique Of Judgement.* New York: Promotheus Book.

Lukito, Ratna. (2012). *Hukum sacral dan hukum sekuler.* Jakarta: Alvabet.

Muslih, Mohammad. (2004), *Filsafat Ilmu.* Jogjakarta: Belukar.

Nawawi Arif, Barda, 2008*, RUU KUHP BARU: Sebuah Restrukturisasi Sistem Hukum Pidana Indonesia*, Semarang: PT. Pustaka Magister.

https://www.academia.edu

https://kumparan.com

Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP), Jakarta: Bumi Aksara. Muljatno

Putusan Mahmakah Agung Nomor 2296K/Pid/198

Pemikiran Mazhab Hukum Alam

Anjar Kususiyanah

Pendahuluan

Salah satu aliran dalam kajian filsafat hukum dikenal dengan aliran hukum alam. Aliran yang juga dikenal sebagai Aliran Hukum Alam ini merupakan aliran pemikiran hukum yang paling mapan dalam catatan sejarah manusia. Selain hukum positif, yaitu hukum yang berlaku di masyarakat dan diciptakan oleh manusia, aliran ini menganut kepercayaan bahwa ada hukum lain, khususnya hukum yang berasal dari Tuhan.

Ketidakefektifan manusia dalam mengejar keadilan absolut memunculkan perkembangan hukum alam. Hukum alam, dalam pandangan mereka yang menganut aliran pemikiran ini, ada di mana-mana dan tidak berubah, relevan di seluruh sejarah, dan dapat diterapkan di setiap negara. Karena hukum alam dianggap memiliki status yang lebih tinggi daripada hukum yang sengaja dibuat oleh manusia, maka hukum yang ditegakkan dalam suatu masyarakat harus tidak bertentangan dengan hukum alam.

Secara radikal, hukum alam terdiri dari satu prinsip tertinggi dan universal yang akhirnya membentuk kewajiban-kewajiban moral yang harus dijalankan oleh manusia. Di sini kita tidak

dapat membahas banyak pendapat yang salah mengenai aturan dasar kehidupan. Bentham menjadikan pengejaran utilitas atau kesenangan temporal sebagai dasar dari kode moral, yang mengajarkan kewajiban tertinggi adalah mencintai diri sendiri di atas segalanya. Ada juga tokoh yang menyajikan gagasan dengan cara yang tidak sempurna atau sepihak. Epicurus, misalnya, memegang prinsip tertinggi, "Ikuti alam"; orang Stoa menanamkan hidup sesuai dengan akal. Tetapi para filsuf ini menafsirkan prinsip-prinsip mereka dengan cara yang kurang sesuai dengan doktrin daripada yang disarankan oleh kata-kata mereka. Beberapa tokoh yang menyetujui konsepsi dasar Hukum Alam, sedikit banyak berbeda dalam ekspresi mereka tentang formula fundamental nya. Eksposisi Thomas yang paling sederhana dan filosofis adalah premis kebaikan adalah apa yang ada di bawah pemahaman alasan praktisnya yaitu alasan yang bertindak sebagai diktator perilaku dan bahwa, akibatnya, prinsip tertinggi tindakan moral harus memiliki kebaikan sebagai ide sentralnya, ia berpendapat bahwa prinsip tertinggi, dari mana semua prinsip dan sila lainnya diturunkan, adalah bahwa kebaikan harus dilakukan, dan kejahatan dihindari.

Para moralis membagi pemahaman tersebut menjadi dua kelas: yang *pertama* adalah perintah nalar yang mengalir begitu langsung dari prinsip utama sehingga mereka dalam alasan praktis memegang tempat yang sama dengan proposisi yang jelas dalam bidang spekulatif. Seperti, misalnya, adalah "Memuja Tuhan"; "Hormatilah orang tuamu"; "Jangan mencuri";

Kelas yang *kedua* adalah kesimpulan-kesimpulan dan aturan-aturan lain yang dicapai hanya melalui rangkaian inferensi yang kurang lebih kompleks. Kesulitan dan ketidakpastian inilah yang mengharuskan hukum alam dilengkapi dengan hukum positif, manusiawi dan Ilahi. Mengenai kekuatan yang mengikat dari ajaran dan kesimpulan ini, para teolog membaginya menjadi dua kelas, primer dan sekunder. Kelas primer adalah milik mereka yang harus, dalam segala keadaan, dipatuhi jika tatanan moral yang esensial ingin dipertahankan. Kelas sekunder adalah kelas yang

pelaksanaannya berkontribusi pada kebaikan publik dan pribadi dan diperlukan untuk kesempurnaan perkembangan moral, tetapi tidak begitu mutlak diperlukan untuk rasionalitas perilaku sehingga tidak boleh dihilangkan secara sah dalam beberapa kondisi khusus. Misalnya, dalam keadaan apa pun poliandri tidak sesuai dengan tatanan moral, sementara poligami, meskipun tidak konsisten dengan hubungan manusia dalam perkembangan moral dan sosial yang tepat, tidak sepenuhnya bertentangan dengannya dalam kondisi yang kurang beradab.("*Natural Law*," 2021a)

Hukum alam dikenal sebagai hukum yang lebih tinggi atau hukum alam yang terus menerus mendominasi seluruh landasan politik, hukum, agama dan filsafat sosial. Hukum alam dikatakan sebagai seperangkat hukum tidak tertulis yang mengandung prinsip-prinsip seharusnya seperti yang diungkapkan oleh sifat manusia atau akal atau berasal dari tuhan. Hukum alam bersifat universal dan umum bagi semua umat manusia.(Law Corner, 2020)

Konsep hukum alam telah mengambil beberapa bentuk. Idenya dimulai dengan konsepsi orang Yunani kuno tentang alam semesta yang diatur dalam setiap hal tertentu oleh hukum abadi yang tidak dapat diubah dan dalam perbedaan mereka antara apa yang adil menurut alam dan hanya dengan konvensi. Kaum Stoa berpendapat bahwa alam semesta diatur oleh akal, atau prinsip rasional; mereka lebih lanjut berpendapat bahwa semua manusia memiliki akal di dalam diri mereka dan karena itu dapat mengetahui dan mematuhi hukumnya. Karena manusia memiliki kemampuan untuk memilih (kehendak bebas), akan tetapi mereka belum tentu mematuhi hukum; jika mereka bertindak sesuai dengan alasan, bagaimanapun, mereka akan "mengikuti alam."(Deo, 2014) hukum alam adalah bagian dari hukum abadi Tuhan ("alasan kebijaksanaan ilahi") yang dapat diketahui oleh manusia melalui kekuatan akal mereka. Hukum manusia atau hukum positif adalah penerapan hukum alam pada keadaan sosial tertentu.

Prinsip dasar hukum alam adalah universalitasnya. Prinsip-prinsip yang diajarkan oleh hukum alam bersifat universal dan

tidak terpengaruh oleh hubungannya dengan alam. Universalitas ini menjadi kekuatan hukum alam, karena mengukur validitas hukum positif. Hukum alam dapat digunakan untuk pilihan kritis dan peraturan, serta hukum itu sendiri. Universalitas ini tercermin dalam penerapan nilai dan moral, yaitu nilai-nilai yang diturunkan dari Tuhan, yang menjadi landasan intelektual bagi tegaknya hukum positif. Dengan kemampuan ini, hukum kodrat dapat menawarkan solusi atas persoalan moral yang tidak dapat diselesaikan oleh hukum kontemporer. Namun, universalitas hukum alam juga merupakan kelemahan. (Strauss, n.d.)

Karena sifat universal dari hukum alam tersebut, maka dituntut untuk "mempositifkan" nilai-nilainya agar bentuk hukumnya dapat dipahami dan dimanfaatkan dalam kehidupan bermasyarakat. Konsep hukum alam bersifat abstrak; oleh karena itu, mereka harus dipecah atau diterjemahkan ke dalam batasan yang lebih spesifik. Merujuk pada model Structural-Functional Talcott Parson, dapat dinyatakan bahwa kekuatan hukum alam terletak pada nilai-nilainya (*values*) dan kelemahannya terletak pada kekuatan penerapannya (energinya).

Sampai sini dapat di pahami bahwa hukum alam adalah teori filosofis yang menyatakan bahwa manusia memiliki hak, nilai moral, dan tanggung jawab tertentu yang melekat pada kodrat manusia. Teori hukum alam didasarkan pada gagasan bahwa hukum alam adalah konsep universal dan tidak didasarkan pada budaya atau kebiasaan apa pun. Namun, itu adalah cara masyarakat bertindak secara alami dan inheren sebagai manusia.(CFI Team, 2022)

Teori hukum alam dinyatakan telah ada bahkan tanpa memerlukan pemahaman manusia atau tatanan politik atau legislatif apa pun. Untuk dijelaskan lebih lanjut, hukum alam memasukkan gagasan bahwa manusia memahami perbedaan antara "benar" dan "salah" secara inheren. Intinya, ini menyimpulkan bahwa manusia tidak diajarkan hukum alam; mereka memulainya dengan membuat keputusan yang baik dan benar. Oleh karena itu, dikatakan dapat ditemukan melalui latihan akal.

Teori hukum alam dikenal oleh orang Yunani kuno tetapi kemudian dielaborasi oleh banyak filosof. Banyak kesulitan dan kekhawatiran yang melingkupi teori hukum alam. Misalnya, beberapa orang percaya bahwa teori hukum kodrat terlalu sederhana sebagai sebuah konsep dan teori itu rusak dalam skenario yang rumit. Selama berabad-abad, teori hukum alam telah diperluas, dikritik, dan diterapkan pada teori filsafat dan bahkan struktur hukum dan politik yang ada.

Penting untuk digarisbawahi bahwa hukum alam tidak boleh dikacaukan dengan hukum positif karena tidak melibatkan keputusan Yudisial atau Undang-Undang apa pun. Hukum alam menyoroti perilaku manusia yang melibatkan standar etika dan cara menjadi inheren. Di sisi lain, hukum positif melibatkan hukum buatan manusia yang memasukkan aturan-aturan yang dapat diterapkan pada tindakan tertentu pada waktu atau tempat tertentu. Selanjutnya, hukum positif diberlakukan dan diadopsi untuk pemerintahan masyarakat yang tepat, untuk melindungi hak-hak individu, menyelesaikan perselisihan, dan memelihara ketertiban dan keamanan masyarakat secara keseluruhan.

Menurut sumbernya Aliran Hukum Alam dibedakan menjadi dua macam, yaitu Irasional dan Rasional. Aliran Hukum Alam Irasional berpendapat bahwa hukum yang berlaku universal dan abadi itu secara langsung bersumber dari Tuhan, sedangkan Aliran Hukum Alam Rasional berpendapat bahwa sumber dari hukum yang universal dan abadi itu adalah rasio manusia.

Hukum Alam Irasional

Pakar hukum yang menganut Aliran Hukum Alam Irasional berpandangan bahwa hukum yang berlaku universal dan abadi secara langsung bersumber dari Tuhanyang diakui dalam dunia teosentris bahwa hukum alam berasal dari “moralitas” Tuhan. Turunan nilai-nilai moral universal yang tampak semakin bermetamorfosis menjadi berbagai fenomena kehidupan yang kemudian dituntut untuk diperlakukan sama dihadapan hukum.

(Sirait, 2017) Beberapa pendukung Aliran Hukum Alam Irasional antara lain Thomas Aquinas, John Salisbury, Dante Alighieri, Piere Dubois, Marsilius Padua, William Occam, John Wycliffe dan Johannes Huss.

1. Thomas Aquinas

Thomas Aquinas dikenal sebagai ahli teori hukum alam Barat yang unggul, secara kritis mewarisi tradisi utama hukum alam atau pemikiran hukum alam kuno (termasuk tradisi Platonis, dan khususnya tradisi Aristoteles dan Stoic) dan membawa elemen dari tradisi-tradisi tersebut ke dalam relasi sistematis dalam kerangka metafisika penciptaan tuhan. Dasar-dasar doktrin hukum kodrat Aquinas termuat dalam Risalah tentang Hukum dalam karya besarnya "Summa Theologiae".(D'Andrea, 2021) Pendapat Thomas Aquinas berkaitan erat dengan teologia. Aquinas berpendapat bahwa ada dua pengetahuan yang berjalan bersama-sama, yaitu pengetahuan alamiah yang berpangkal pada akal dan pengetahuan iman yang berpangkal pada wahyu Ilahi.(*Natural Law*, 2021b)

Menurut Aquinas, hukum adalah "tidak lain dari peraturan akal untuk kebaikan bersama, dibuat oleh dia yang memiliki kemampuan komunitas, dan diumumkan." Manusia dapat mengendalikan nasibnya sendiri secara luas, tetapi ia tunduk pada dorongan-dorongan dasar tertentu yang merupakan dorongan untuk mempertahankan diri, dorongan untuk mereproduksi spesies dan membesarkan anak-anak, dan dorongan untuk meningkatkan dan mengambil keputusan yang diperlukan untuk pencapaian hal-hal yang lebih tinggi dan lebih baik- Dorongan dasar menunjuk ke arah yang pasti yang tidak hanya kelangsungan hidup dan kontinuitas tetapi juga kesempurnaan. Mereka adalah bagian dari sifat manusia dan menunjukkan bahwa manusia juga dibatasi oleh alam. Penetapan tujuan tertentu dan sarana pencapaian berasal dari alasan beberapa legislator manusia super. Itulah hukum abadi yang "tidak lain adalah rencana kebijaksanaan ilahi yang dianggap mengarahkan semua tindakan dan gerakan" untuk pencapaian

tujuan. Manusia bebas dan rasional dan mampu bertindak bertentangan dengan hukum abadi. Hukum itu harus diumumkan kepadanya melalui akal. Itu adalah hukum alam. Tidak perlu menyebarluaskan hukum alam kepada makhluk ciptaan lainnya karena mereka tidak memiliki kecerdasan manusia.

Aquinas berpendapat bahwa: "Hukum alam tidak lain adalah partisipasi hukum abadi dalam makhluk rasional." Ini adalah perintah yang diungkapkan oleh akal yang mencerminkan kecenderungan dan kebutuhan alami. "Ajaran utama hukum adalah bahwa kebaikan harus dilakukan dan dikejar dan kejahatan dihindari: dan di atas ini semua aturan hukum alam lainnya didirikan." Dengan merenungkan impuls dan sifatnya sendiri, manusia dapat memutuskan apa yang baik. Sifat manusia sedemikian rupa sehingga ia perlu didorong untuk mencari kebaikan dalam kelangsungan hidup, kelangsungan dan kesempurnaan. Dia harus melakukan sesuatu untuk mencapainya dan tidak membuat mereka frustrasi. Melawan tujuan secara moral adalah salah. Hal ini tidak salah karena Allah telah melarang bertentangan dengan hukum alam. Allah melarangnya karena itu salah yang berarti bertentangan dengan akal yang dengannya Allah sendiri terikat. Menurut Aquinas, umat manusia "tidak hanya harus berlipat ganda secara jasmani, tetapi juga untuk membuat kemajuan rohani." Dan ketentuan yang cukup dibuat jika beberapa hanya memperhatikan generasi sementara yang lain memberikan diri mereka pada kontemplasi hal-hal ilahi untuk pengayaan dan keselamatan seluruh umat manusia." (V.D.Mahajan, 2012, p. 602)

Menurut Aquinas ada empat macam hukum, yaitu; (D'Andrea, 2020)

a. *Lex eterna* yaitu hukum rasio Tuhan yang tidak dapat ditangkap oleh pancaindera manusia. Tujuan dan rencana rasional Tuhan untuk segala sesuatu. Dan karena Hukum Kekal adalah bagian dari pikiran Tuhan maka ia selalu, dan akan selalu, ada. Hukum Kekal bukan hanya sesuatu yang Tuhan putuskan untuk dituliskan, akan tetapi lebih cenderung di laksanakan.

b. *Lex divina*, adalah hukum rasio Tuhan yang dapat ditangkap oleh pancaindera manusia. *Lex* devina bisa disebut dengan Hukum Ilahi, yang ditemukan melalui wahyu, harus dianggap sebagai padanan Ilahi dari Hukum Manusia (yang ditemukan melalui refleksi rasional dan diciptakan oleh manusia). Hukum-hukum Ilahi adalah hukum-hukum yang Allah miliki, dalam kasih karunia-Nya, dipandang pantas untuk diberikan kepada kita dan merupakan "misteri-misteri" itu, aturan-aturan yang diberikan oleh Allah yang kita temukan dalam kitab suci. (Dimmock & Fisher, n.d.)
c. *Lex naturalis* atau hukum alam, merupakan penjelmaan *lex eterna* ke dalam rasio manusia. Bisa di katakan hukum alam inilah yang membedakan manusia dengan tikus, dengan batu ataukah dengan yang lainhya, karena manusia harus bertindak dengan akal.
d. *Lex positivis, adalah* penerapan *lex naturalis* dalam kehidupan manusia di dunia.

Pandangan Aquinas tentang hukum alam dapat disimpulkan bahwa manusia diciptakan oleh Tuhan untuk bernalar, itulah fungsi manusia. Manusia melakukan hal yang benar secara moral jika kita bertindak sesuai dengan akal sehat, dan hal yang salah secara moral jika kita tidak melakukannya. Aquinas adalah pemikir yang sangat halus dan kompleks. Misalnya, *Doctrine of Double Effect*-nya membuat kita merenungkan apa yang sebenarnya kita maksud dengan "tindakan", "niat" dan "konsekuensi".

2. John Salisbury

Selama Abad Pertengahan, John Salisbury menjabat sebagai anggota pendeta. Sifat berubah-ubah dari otoritas yang berkuasa pada saat itu mempengaruhi sudut pandang Salisbury. Menurutnya, hubungan antara gereja dan negara perlu lebih organik, seperti hubungan antara tubuh dan jiwa.

Dalam menjalankan tugas pemerintahannya, penguasa dituntut untuk memperhatikan aturan-aturan baik tertulis maupun

tidak tertulis (hukum alam), yang merupakan cerminan dari hukum-hukum yang telah ditetapkan Tuhan. Adalah tanggung jawab pendeta untuk menasihati mereka yang berkuasa sehingga rakyat tidak dirugikan, dan mereka yang berkuasa sendiri harus memandang diri mereka sebagai pelayan gereja.

John dari Salisbury berpendapat bahwa satu-satunya hukum 'yang adil' adalah hukum yang membela kesucian hidup manusia dan menolak legitimasi aborsi, eutanasia, dan eksperimen genetik tak terkendali; hukum yang menghormati martabat perkawinan antara seorang pria dan seorang wanita, yang diilhami oleh pemahaman yang benar tentang sekularisme Negara –sekularisme yang harus selalu mencakup perlindungan kebebasan beragama dan yang mencari subsidiaritas dan solidaritas di tingkat nasional dan internasional.(Jubilee & Door, 2019)

Hukum, bagi John, jauh dari konsepsi instrumental di mana hukum adalah sarana untuk mencapai tujuan; hukum adalah akhir. Dengan demikian, hukum memiliki skala kosmik dan pada akhirnya bersifat Ilahi. Hukum adalah yang mengartikan pemerataan, yang pada hakikatnya adalah kebaikan, hukum adalah kebaikan, tetapi juga merupakan tatanan alam semesta dan anugerah dari Tuhan. Kembali ke gagasan bahwa penegakan hukum ini adalah perbedaan utama antara pangeran dan tiran, jelas bahwa John mencontohkan pandangan dunia legalistik yang kuat, di mana segala sesuatu tunduk pada hukum. Hukum bukanlah hukum atau konstitusi yang spesifik, tetapi merupakan tatanan seluruh alam semesta dan sesuai dengan kehendak Tuhan. Sang pangeran memiliki kekuatan penuh, tetapi kekuasaannya adalah untuk melayani hukum sebagai entitas abstrak, yang merupakan tujuan itu sendiri. (Boreas, 2021)

3. Dante Alighieri

Dante Alighieri adalah salah satu orang awam Italia yang paling terpelajar pada zamannya, sangat akrab dengan logika Aristoteles dan filsafat alam, teologi, dan sastra klasik. Dante terkenal karena karya yang dibuatnya yakni Komedi Ilahi, disamping itu juga

memiliki karya puisi serta risalah filosofis dan tulisan-tulisan lainnya, Dante dengan bebas memadukan dan mensintesis bahasa filosofis dan teologis, referensi yang di gunakan adalah kitab suci klasik dan kontemporer. Sementara kontribusinya pada sastra dunia dan genre artistik lainnya diakui secara universal, imajinasi teologisnya juga tetap berpengaruh pada masa itu dan hingga saat ini.("Dante Alighieri," 2018)

Perselisihan yang terjadi antara raja Jerman dan Prancis dan kekuasaan Paus di Roma adalah faktor lain yang mempengaruhi sudut pandang Dante Alighieri. Dalam hal mengekspresikan pandangannya, Dante lebih condong mendukung penguasa dibandingkan dengan Salisbury. Dia mengambil sikap keras terhadap menyerahkan kendali di dunia sekuler kepada gereja. Dante berpendapat bahwa satu-satunya cara agar keadilan dapat dipertahankan adalah jika pelaksanaan hukum didelegasikan kepada satu otoritas, khususnya dalam bentuk pemerintahan absolut.

Menurut Dante, badan terbesar yang memiliki wewenang untuk memutuskan perselisihan antara satu raja dengan raja lainnya adalah monarki global. Kekaisaran Romawi adalah badan tertinggi yang pernah menerima legitimasi dari Tuhan sebagai monarki alam semesta. Namun, selama Abad Pertengahan, kendali Jerman dan kemudian kekuasaan Prancis di Eropa menggantikan Kekaisaran Romawi sebagai kekuatan dominan di Eropa. Hukum alam, yang merupakan cerminan dari hukum-hukum yang telah ditetapkan Tuhan, menjadi landasan bagi sistem hukum.(*Hukum Alam Irasional Menurut Dante Alighieri*, 2022)

4. Piere Dubois

Pierre Dubois, lahir sekitar tahun 1250 di Coutances, Dubois meninggal sekitar tahun 1320, Dubois merupakan pengacara Prancis dan pembuat pamflet politik pada masa pemerintahan Philip IV the Fair; risalahnya yang paling penting, *De recuperatione Terrae Sanctae* 1306, "Tentang Pemulihan Tanah Suci", membahas berbagai

masalah politik dan memberikan gambaran yang baik tentang tren intelektual kontemporer sambil seolah-olah menguraikan kondisi untuk perang salib yang sukses.

Dubois belajar di Universitas Paris dan menjadi pengacara yang sukses di Coutances, Normandia. Pada tahun 1300 ia telah menjadi advokat dalam kasus-kasus hukum kerajaan, dan ia mewakili Coutances di Estates General tahun 1302 dan pada tahun 1308.(Kostiner, 2019) Disamping itu Piere Dubois adalah seorang humas Prancis pada masa pemerintahan Philip the Fair, Piere Dubois merupakan juga seorang filsuf terkemuka sekaligus pengacara raja Perancis, sehingga dapat dikatakan bahwa pandangan-pandangannya pro penguasa. Dobuis mendambakan suatu Kerajaan Perancis yang mahaluas, dimana Kerajaan Perancis tersebut mampu menjadi pemerintah tunggal dunia. Hal ini kemudian melatarbelakangi keyakinan Dubois mengenai adanya hukum yang berlaku universal.

Dubois mengatakan bahwa raja atau penguasa dapat langsung menerima kekuasaan dari Tuhan tanpa perlu melalui pemimpin gereja. Bahkan Dubois ingin agar kekuasaan duniawi gereja dicabut dan diserahkan sepenuhnya kepada raja. Ia juga berpendapat bahwa raja memiliki kekuasaan untuk membentuk Undang-Undang, tetapi raja tidak terikat untuk mematuhi Undang-Undang tersebut.

5. William Occam

Pada abad keempat belas, William Occam adalah tokoh penting dalam sejarah waktu itu. Occam, sering ditulis Ockham, dikenal karena posisi filosofisnya yang dikenal sebagai Nominalisme. Pandangan Occam dan Thomas Aquinas sangat bertentangan satu sama lain. Aquinas percaya bahwa tujuan akal manusia adalah untuk mengungkap kebenaran, tetapi Occam berpendapat bahwa akal manusia tidak dapat menjamin kebenaran. Menurutnya, pengetahuan dan gagasan yang diperhitungkan oleh rasio manusia tidak lebih dari nama-nama (nome atau nominal) yang diterapkan orang pada hal-hal dalam kehidupan sehari-hari.(Freddoso, 2020)

Adapun William Occam dari Inggris mengemukakan adanya hirarkis hukum dengan memberikan penjelasan sebagai berikut: (McDonnell, 1974)

a. Hukum Universal, yaitu hukum yang mengatur tingkah laku manusia yang bersumber dari rasio alam.
b. Apa yang disebut sebagai hukum yang mengikat masyarakat berasal dari alam; dan
c. Hukum yang juga bersumber dari prinsip - prinsip alam tetapi dapat diubah oleh penguasa.

William Occam juga berpendapat bahwa hukum identik dengan kehendak mutlak Tuhan Sementara itu Fransisco Suarez dari Spanyol berpendapat demikian, manusia yang bersusila dalam pergaulan hidupnya diatur oleh suatu peraturan umum yang harus memuat unsur-unsur kemauan dan akal. Tuhan adalah pencipta hukum alam yang berlaku di semua tempat dan waktu.

Berdasarkan akalnya manusia dapat menerima hukum alam tersebut, sehingga manusia dapat membedakan antara yang adil dan tidak adil, buruk atau jahat dan baik atau jujur. Hukum alam yang dapat diterima oleh manusia adalah sebagian saja, sedang selebihnya adalah hasil dari akal (rasio) manusia.

Penutup

Hukum alam dikenal sebagai hukum yang lebih tinggi atau hukum alam yang terus menerus mendominasi seluruh landasan politik, hukum, agama dan filsafat sosial. Hukum alam dikatakan sebagai seperangkat hukum tidak tertulis yang mengandung prinsip-prinsip seharusnya seperti yang diungkapkan oleh sifat manusia atau akal atau berasal dari tuhan. Hukum alam bersifat universal dan umum bagi semua umat manusia. Berdasarkan sumbernya hukum alam di bagi menjadi dua yakni hukum alam irasional dan hukum alam rasional.

Hukum Alam Irasional berpandangan bahwa hukum yang berlaku universal dan abadi secara langsung bersumber dari Tuhan

yang diakui dalam dunia teosentris bahwa hukum alam berasal dari "moralitas" Tuhan. Turunan nilai-nilai moral universal yang tampak semakin bermetamorfosis menjadi berbagai fenomena kehidupan yang kemudian dituntut untuk diperlakukan sama dihadapan hukum.(Sirait, 2017) Beberapa pendukung Aliran Hukum Alam Irasional antara lain Thomas Aquinas, John Salisbury, Dante Alighieri, Piere Dubois, Marsilius Padua, William Occam, John Wycliffe dan Johannes Huss.

Daftar Pustaka

Boreas, F. (2021). Roman Law, Legality And John Of Salisbury. *Firstness Journal*, *3*. Https://Firstness.Org/Issues/3/Roman-Law-Legality-And-John-Of-Salisbury

Cfi Team. (2022). *Natural Law;A Philosophical Theory That States That Humans Have Certain Rights, Moral Values, And Responsibilities That Are Inherent In Human Nature*. Cfi Education. Https://Corporatefinanceinstitute.Com/Resources/Knowledge/Other/Natural-Law/

D'andrea, T. (2021). *The Natural Law Theory Of Thomas Aquinas*. Public Discourse;The Journal Of The Whiterspoons Institut. Https://Www.Thepublicdiscourse.Com/2021/08/77294/

D'andrea, T. D. (2020). *The Natural Law Theory Of Thomas Aquinas*. University Of Cambridge.

Dante Alighieri. (2018). In *Stanford Encyclopedia Of Philosophy*. Stanford Encyclopedia Of Philosophy. Https://Plato.Stanford.Edu/Entries/Dante/#Phiinfl

Deo, R. (2014). *Contribution Of Natural Law To Legal Thought*. Academike Articles On Legal Issues. Https://Www.Lawctopus.Com/Academike/Contribution-Natural-Law-Legal-Thought/

Dimmock, M., & Fisher, A. (N.D.). *Aquinas's Natural Law Theory*. Ethics For A-Level. Https://Books.Openedition.Org/Obp/4422?Lang=En

Freddoso, A. J. (2020). William Of Ockham (C. 1285 - 1347). *University Of Notre Dame*. Https://Www3.Nd.Edu/~Afreddos/Papers/Ockethic.Htm#:~:Text=On Yet A Third Interpretation%2c

Ockham%2c Like Duns,Out Specific *Act*s Like Theft%2c Murder And Adultery.

Hukum Alam Irasional Menurut Dante Alighieri. (2022). Peradi Tasikmalaya. Https://Peradi-Tasikmalaya.Or.Id/Hukum-Alam-Irasional-Menurut-Dante-Alighieri/

Jubilee, & Door, H. (2019). *John Of Salisbury: Natural Law Must Inspire Positive Law*. Vis - Vatican Information Service. Https://Visnews-En.Blogspot.Com/2009/12/John-Of-Salisbury-Natural-Law-Must.Html

Kostiner, J. (2019). *Monarchy Government*. Britannica. Https://Www.Britannica.Com/Topic/Monarchy

Law Corner. (2020). *Natural Law School Of Jurisprudence*. Law Corner. Https://Lawcorner.In/Natural-Law-School-Of-Jurisprudence/

Mcdonnell, K. (1974). Does William Of Ockham Have A Theory Of Natural Law ? *Franciscan Studies*, *34*. Https://Www.Jstor.Org/Stable/I40170298

Natural Law. (2021a). In *New Advent*. New Advent Encyclopedia. Https://Www.Newadvent.Org/Cathen/09076a.Htm

Natural Law. (2021b). Seven Pilar Institute. Https://Sevenpillarsinstitute.Org/Ethics-101/Natural-Law/#:~:Text=Natural Law Natural Law Theory Proposes That As,Of The World And The Nature Of Humans.

Sirait, T. M. (2017). Menilik Akseptabilitas Perkawinan Sesama Jenis Di Dalam Konstitusi Indonesia. *Jurnal Konstitusi*, *14*(3). Https://Doi.Org/Https://Doi.Org/10.31078/Jk1438

Strauss, L. (N.D.). Natural Law. In *International Encyclopedia Of The Social Sciences.Macmillan*. Wikipedia. Https://En.Wikipedia.Org/Wiki/Natural_Law

V.D.Mahajan. (2012). *Jurisprudence & Legal Theory,Eastern Book Company*. Lucknow.

BAGIAN KEDUA:

HUKUM DAN PERUBAHAN SOSIAL

Hukum Berakar dari Jiwa Bangsa: Telaah Pemikiran Friedrich Karl Von Savigny

Farida Sekti Pahlevi

Pendahuluan

Sejarah hukum sebagai disiplin tersendiri dalam ilmu hukum dapat dilacak dari lahirnya mazhab hukum dari Hukum Alam (Thomas Aquines hingga Imanuel Kant) ke Mazhab Sejarah (Van Savigny dan Puchta) (Riwanto, 2016:15). Salah satu tokohnya adalah Friedrich Karl von Savigny (1779-1861). Ia merupakan ahli hukum Jerman yang juga dianggap sebagai salah satu Bapak hukum Jerman. Savigny adalah tokoh mazhab sejarah *(historical school jurisprudence)* yang dikembangkannya pada paruh pertama abad ke-19. Dia juga dianggap sebagai pelopor kajian mengenai relasi antara perkembangan hukum dan sosial (Sigli, 2021). Aliran ini meyakini bahwa hukum tidak dapat dilepaskan dari sejarah dan tradisi dan menentang adanya upaya kodifikasi sebagai puncak dari hukum. Baginya hukum harus dikembangkan dari filsafat yang bersumber dari evolusi sejarah.

Menurut Von Savigny perkembangan hukum tidak semata-mata merupakan bagian dari jiwa rakyat, melainkan juga menjadi bidang ilmu hukum, kekuatan untuk membentuk hukum terletak pada rakyat yang terdiri dari kompleksitas individu dan

perkumpulan-perkumpulan. Mereka mempunyai ikatan rohani dan menjadi kesatuan bangsa dan jiwa. Hukum adalah bagian dari rohani mereka yang juga memengaruhi perilaku mereka. Pembentuk undang-undang harus mendapatkan bahannya dari rakyat dan ahli hukum dengan mempertimbangkan perasaaan hukum dan keadilan masyarakat (Riwanto, 2016: 15).

Untuk mengetahui lebih jelas lagi siapa Friedrich Von Savigny serta apa saja pemikiran-pemikiran dalam kontribusi hukum yang ada saat ini akan dijelaskan lebih lanjut pada pembahasan selanjutnya.

Biografi Pemikiran

Friedrich Carl von Savigny lahir di Frankfurt, Main pada 21 Februari 1779. Bapaknya Christian Karl Ludwig von Savigny hidup pada 1726-1791, dan ibunya Philippine Henriette Groos hidup pada 1743-1792. Bapaknya merupakan seorang ahli hukum, yang meninggal ketika Savigny berusia 12 tahun. Setahun kemudian ibunya juga meninggal, dan menjadilah Savigny yatim-piatu tanpa memiliki saudara, karena saudara-saudaranya meninggal muda bahkan sebelum orang tuanya. Setelah itu Savigny diasuh oleh M. de Neurath, seorang penilai *Imperial Chamber*, yang merupakan teman bapaknya (Montmorency, 1910).

Pada usia 15 tahun, Savigny bersama anak Neurath diikutkan kursus ilmu hukum, hukum alam, hukum internasional, hukum Romawi, hukum Jerman, dan sebagainya. Pada usia 17 tahun (1795), ia belajar hukum di *Marburg University*. Pada Oktober 1796, ia belajar sejarah di *University of Gottiengen*, namun pada musim semi tahun berikutnya kembali ke Marburg. Antara 1799-1800, Savigny mengunjungi dan belajar di berbagai universitas, termasuk Leipzig dan Jena. Tahun 1800, Savigny mendapatkan gelar doktor di Marburg, dengan disertasi *De concursu Delictorum formali (Vermischte Schriften, iv. 74)*. Pada tahun itu juga Savigny diterima sebagai pengajar di Marburg untuk matakuliah hukum pidana, di samping sebagai tambahannya (*additional or extraordinary*

professor) ada matakuliah 10 buku Pandects Ulpian, hukum suksesi, kewajiban, metodologi hukum, dan sejarah hukum Romawi.

Sesaat sebelum menikah dengan Fraulein Kunigunde Brentano pada 1804, Savigny berhenti dari University of Marburg dan menolak tawaran dari Universitas Heidelberg dan Greifswald, untuk melanjutkan penelitian di perpustakaan-perpustakaan terkenal di Heidelberg, Stutgart, Tubingen, Strasbourg, dan Paris. Tahun 1808, ia mengambil pekerjaan di University of Landshut selama 1,5 tahun. Tahun 1810 Savigny menerima tawaran memimpin Fakultas Hukum di University of Berlin hingga 1842. Di sini ia mengajar *the Pandects* pada semester musim dingin dan *the Institutes* pada semester musim panas. Ia juga mengajar Ulpian, Gaius, dan the Prussian Landrecht. Kampus ini pula yang dalam perkembangannya dikenali memberi dampak besar dalam studi hukum, tidak hanya Jerman tapi juga Eropa.

Pada 1811 Savigny terpilih sebagai anggota Akademi Berlin, dan karena itu ia berkesempatan membaca kontrak Romawi yang tertulis, hukum Voconian, hak-hak kreditur menurut hukum Romawi kuno, dan sejarah bangsawan pada Eropa modern. Pada 1819, Savigny ditunjuk sebagai konselor pengadilan banding dan kasasi di Berlin. Tahun 1842, Savigny mengundurkan diri dari pimpinan University of Berlin dan menjadi Menteri Keadilan sampai 1848. Savigny meninggal pada 25 Oktober 1861, ketika usianya sudah 83 tahun.

Selama hidupnya, Savigny menghasilkan banyak karya dan sebagian besar berpengaruh bahkan hingga sekarang. Di antara karya tersebut adalah, *Das Recht des Besitzes* (the Right of Possession), yang dihasilkan pada 1803. Karya ini terdiri dari enam buku: gagasan kepemilikan; akuisisi kepemilikan; kerugian; larangan sebagai solusi untuk melindungi kepemilikan; kepemilikan dalam kaitannya dengan hak-hak hukum; dan doktrin kepemilikan oleh Savigny. Pada 1814, Savigny menghasilkan karya *De la Vocation de notre siècle pour la legislation et la science du droit* (The Vocation of our Age for Legislation and Jusrisprudence), yang mengkritisi usulan

Kode Sipil yang tidak mengadopsi prinsip-prinsip hukum Romawi. Tahun 1839, ia menulis *The System of the Modern Roman Law* dalam delapan volume: lima dipublikasikan pada 1840 dan tiga lagi pada 1847 (Aulia, 2020).

Savigny meninggal di Berlin tanggal 25 Oktober 1861. Walaupun bukan pendiri dari aliran pemikiran historis *(Historical Jurisprudence)* disepakati dalam wacana ilmiah bahwa yang mendirikan adalah Gustav Hugo, namun Savigny dengan karya dan aktivitasnya mencatatkan diri sebagai seorang negarawan dan tokoh besar aliran pemikiran historis *(Historical Jurisprudence).* Jhering berkomentar bahwa karya-karya Savigny menjadi rahim bagi sebuah kelahiran *Jurisprudence* (Ilmu Hukum) modern (Cahyadi, 2014).

Volksgeist

Volksgeist merupakan konsep utama dari bangunan pemikiran hukum Savigny. Konsep ini dikembangkan oleh filsuf Jerman Herder (1744-1803) dan kemudian dipopulerkan oleh murid Savigny yang terkenal yaitu Georg Friedrich Puchta (1798-1846). Terminologi *volksgeist* atau *volksseele*, *nationalgeist*, *geist der nation*, *volkscharakter* atau dalam bahasa Inggris adalah *national character* secara harfiah bermakna jiwa atau spirit bangsa. Menurut Herder, *volksgeist* adalah manifestasi spirit suatu masyarakat dan sekaligus yang menjadi nyawa masyarakat tersebut. Masyarakat adalah sesuatu yang bersifat empirik, berbeda satu dengan yang lainnya. Setiap masyarakat memiliki kekhasan tersendiri. *Volksgeist* merupakan terminologi yang bermakna psikologis dan spritual yang inheren dan beroperasi di berbagai entitas yang memanifestasikan dirinya dalam bentuk bahasa, folklor, adat istiadat, dan juga tertib hukum. Dengan perkataan lain, masyarakat (*volk*) adalah semacam surat wasiat keluarga dalam potret besar.

Volksgeist sendiri memiliki arti yang sangat spesifik. *Volk* dalam konteks ini bukan sosial atau empiris, melainkan konsep budaya; dan *geist,* bukan seperti *Weltgeist* -nya Hegel yaitu entitas intelektual yang sangat abstrak, melainkan sesuatu yang konkret, yaitu

karakteristik budaya suatu masyarakat. Karena itu, *volksgeist* berarti karakter suatu bangsa sebagai budaya, dan hukum bagi Savigny adalah bagian dari karakter ini (esensi hukum adalah kehidupan manusia itu sendiri, dilihat dari perspektif tertentu). Di sini Savigny mendalilkan secara modern, bahwa esensi *volksgeit* bukan filsafat atau alasan, tetapi ekspresi karakteristik budaya. Oleh karena itu, ia merupakan fenomena historis, dan bukan metafisik (Aulia, 2020).

Dalam identifikasi Savigny, pada masa-masa paling awal di mana sejarah masyarakat yang otentik masih terlihat, hukum telah dijumpai pada saat itu, seperti juga halnya bahasa, tata krama, dan konstitusi mereka. Fenomena-fenomena ini, bahasa, tata krama, hukum, konstitusi, tidak memiliki keberadaan yang terpisah. Apa yang mengikat berbagai fenomena itu menjadi satu kesatuan adalah keyakinan umum orang-orang atau rakyat (*the common conviction of the people*), yaitu kesadaran yang sama dari kebutuhan batin (*the kindred consciousness of an inward necessity*). Karena itu hukum, seperti halnya bahasa, berada dalam kesadaran rakyat (*the consciousness of people*) (Savigny, t.h). Menurut Savigny, semua hukum pada awalnya berkembang dari adat dan kebiasaan, dan baru selanjutnya oleh yurisprudensi.

Pada masa Savigny, hukum dipahami sebagai sesuatu yang bersumber dari alam, sesuatu yang rasional atau yang termaktub dalam paham positivisme bermakna sebagai suatu kehendak negara. Hal ini menyebabkan Savigny keluar dan menolak ajaran hukum alam tersebut dan menegaskan bahwa hukum adalah cerminan jiwa suatu bangsa (Latipulhayat, 2015). Sebab, hukum tidak berasal dari kehendak negara atau berdasarkan Hukum Tuhan, atau hukum alam tetapi Menurut Savigny, hukum adalah bagian dari budaya suatu masyarakat sehingga perkembangan hukum tergantung perkembangan yang ada di masyarakat. Hukum bukan produk yang secara arbitrer dibuat oleh para legislator, melainkan berkembang sebagai respon terhadap kekuatan impersonal yang ditemukan dalam spirit dan jiwa masyarakat tersebut. Hukum itu ditemukan, bukan dibuat. Konsep *volksgeist* berifat khas, asasi dan seringkali

merupakan realitas mistis yang menurut Savigny terkait dengan warisan biologis suatu masyarakat. Savigny berhasil menggunakan teori *volksgeist* untuk menolak Hukum Perancis *(French Code)* dan berhasil melakukan kodikasi hukum Jerman. Sampai dengan tahun 1900, hukum Jerman adalah adaptasi dari hukum Romawi dengan memasukkan beberapa nilai lokal kedalamnya. Savigny bukan hanya seorang filsuf hukum tapi juga sejarawan, sehingga cukup berhasil mengidentifikasi perkembangan hukum Romawi dari sejak jaman kuno yang kemudian menjadi fondasi bagi hukum sipil Eropa temporer. Atas dasar itu, Savigny membangun hipotesis bahwa semua sistem hukum berasal atau bersumber dari kebiasaan dan dalam perkembangannya kemudian hukum dihasilkan lewat aktivitas dan kreasi pembuat hukum (Sigli, 2021).

Menurut Savigny, suatu bangsa dan negaranya seperti sebuah organisme hidup yang lahir, dewasa, tua, dan kemudian mati. Hukum adalah salah satu bagian terpenting dari organisme tersebut. Hukum tumbuh seiring dengan pertumbuhan suatu bangsa dan menguat sering dengan kuatnya suatu bangsa dan akan lenyap manakala eksistensi suatu bangsa juga menurun dan bahkan lenyap. Jiwa bangsa adalah hukum yang sebenarnya. Dalam redaksi yang berbeda, Karunamay Basu mengatakan *"...law grows with a nation, increases with it and dies at its dissolution and is a characteristic of it"*.

Hukum dan masyarakat berkembang dalam tiga tahap. *Pertama* adalah perkembangan melalui pembentukan elemen-elemen politik *(political elements)* yaitu prinsip-prinsip hukum yang tidak ditemukan dalam undang-undang, melainkan merupakan bagian dari keyakinan dan spirit masyarakat tersebut *(volksglauben).* Tahap kedua adalah mentransformasikan elemen-elemen politik menjadi elemen teknis hukum *(technical elements of juristic skill).* Pada periode ini masyarakat berada pada puncak sebuah budaya hukum dan merupakan saat yang tepat untuk melakukan kodifikasi hukum. Tahap ketiga ditandai dengan menurunnya eksistensi suatu masyarakat/bangsa. Pada tahap ini hukum tidak lagi menjadi

nafas dan denyut nadi kehidupan suatu masyarakat, melainkan hanya menjadi aset dan hegemoni para ahli hukum. Apabila situasi ini hadir, maka hakikatnya masyarakat tersebut telah kehilangan identitasnya dan dengan sendirinya hukum pun tidak lagi memiliki peran yang berarti.

Hukum membentuk kebiasaan masyarakat sebagai perwujudan dari konsep *law* as *a tool of social engineering*. Inti dari ajaran ini adalah keadaan masyarakat yang akan diubah, maka dalam implementasinya hendaknya dilakukan secara hati-hati agar tidak menimbulkan kerugian terhadap masyarakat. Karena itu bagi para pembentuk hukum terutama ahli-ahli hukum, jangan berpuas diri dengan disiplin ilmu yang dimilkinya, selain harus mengetahui interdisipliner (ada keterkaitan) antara hubungan hukum dengan ilmu-ilmu yang lainnya terutama bidang ekonomi social politik dan kebudayaan, juga mempunyai keinginan untuk mempelajari dan memahaminya terhadap interdisipliner tersebut. Dengan demikian fungsi hukum tidak hanya sekedar untuk menjaga keamanan dan ketertiban, akan tetapi juga untuk mempercepat proses pendidikan masyarakat (Najmudin, 2011). Tujuan pemikiran seperti ini, dimaksudkan untuk memperkecil kesalahan dalam mengatasi pembenturan kepentingan antara penyelenggaraan kepentingan umum dengan melindungi kepentingan perseorangan. Untuk menemukan kaidah hukumnya sangat diperlukan untuk mempelajari perbandingan hukum dan melihat bagaimana bangsa lain yang telah maju dalam mengatasi masalah-masalah pembangunan nasionalnya.

Mazhab Sejarah

Lahirnya mazhab sejarah merupakan suatu reaksi yang langsung terhadap suatu pendapat yang diketengahkan oleh Thibaut dalam pamfletnya yang berbunyi : *Uber Die Notwendig-keit Eines Allgemeinen Burgerlichen Rechts fur Deutschland* (Keperluan akan adanya kodifikasi hukum perdata bagi negeri Jerman). Ahli hukum perdata Jerman ini menghendaki akan agar di Jerman diperlukan

kodifikasi perdata dengan dasar hukum Prancis. Sebagaimana diketahui bahwa ketika Prancis meninggalkan Jerman muncul masalah hukum apa yang hendak diperlukan di negeri ini. Juga, merupakan suatu reaksi yang tidak langsung terhadap aliran hukum alam dan aliran positif tentang hukum intinya mengajarkan bahwa hukum itu tidak dibuat tetapi tumbuh dan berkembang bersama masyarakat (Ali, 2010).

Selain itu, mazhab sejarah muncul sebagai respon terhadap beberapa hal, yaitu (Wibisana, 2015):

a. Munculnya paham rasionalisme pada abad ke-18 berdasarkan hukum alam yang menyatakan bahwa kekuatan akal mengandalkan pada ide deduktif tanpa melihat fakta sejarah.
b. Semangat revolusi Perancis yang menentang kosmopolitan, yaitu keyakinan manusia pada rasioa dan kekuatan tekad manusia dalam mengatasi lingkungannya.
c. Berkembangnya pendapat yang melarang hakim untuk menafsirkan hukum pada masa itu, karena undang-undanga dianggap dapat menyelesaikan problematika hukum.

Kemudian, pemikiran Savigny tentang mazhab sejarah mendapat dukungan bersamaan dengan semangat perlawanan sebagian masyarakat Jerman terhadap rencana penerapan *code civil* oleh Napoleon Bonaparte di Jerman. Savigny memegang prinsip bahwa hukum harus berlandaskan adat kebiasaan suatu bangsa karena hanya berdasarkan keadaan tersebut lah, hukum akan tercipta seiring perkembangan sejarah suatu bangsa. Dengan demikian, aliran paham sejarah menawarkan kebenaran historis (Wibisana, 2015).

Menurut pendapat Hari Chad yang telah dialih bahasakan, pandangan Savigny sebagai berikut (Najmudin, 2011).

a. Hukum memiliki sebuah karakter tetap yang aneh untuk manusia. Hukum berkembang seperti sebuath bahasa atau cara hidup bagi manusia. Jadi, keberlangsungan hidup dari hukum adalah terhubung secara menyeluruh dengan kehidupan

manusia. Hal tersebut merupakan sebuah gagasan/ide baru yang sepenuhnya digunakan untuk memperlihatkan bahwa hukum berakar dari kehidupan manusia.

b. Hukum berdasarkan pada sebuah keyakinan dan kebiasaan dalam kehidupan manusia. Hukum tidak memiliki eksistensi yang bebas. Artinya, ia berdasarkan pada jiwa bangsa, keyakinan, dan kebiasaan dari manusia. Hukum yang ditawarkan oleh Savigny sebagai suatu produk dari kehidupan manusia sebagai bentuk manifestasi dari spirit yang hidup di masyarakat.

Aliran ini adalah yang paling terkenal, terutama di negara-negara penganut sistem common law. Tokoh-tokoh penting Mazhab Sejarah, yaitu; Friedrich Karl von savigny (1770-1861), Puchta (1798-1846), dan Henry Summer Maine (1822-1888). Von Savigny menyatakan bahwa hukum timbul bukan karena perintah penguasa atau karena kebiasaan, tetapi karena perasaan keadilan yang terletak dalam jiwa bangsa itu (*volkgeist*). Adapun Puchta nyaris sama pandangannya dengan Savigny. Ia berpendapat bahwa hukum suatu bangsa terikat pada jiwa bangsa yang bersangkutan. Sedangkan Maine menyatakan ia melakukan penelitian untuk memperkuat pemikiran Von Savigny, yang membuktikan adanya pola evolusi pada pembagi masyarakat dalam situasi sejarah yang sama (Syauqi, t.h).

Latar belakang pendapat Savigny di atas timbul karena keyakinannya bahwa dunia terdiri dari bermacam-macam bangsa yang mempunyai *volkgeist* (jiwa rakyat) yang berbeda-beda yang tampak dari perbedaan kebudayaan. Ekspresi itu juga tampak pada hukum yang sudah barang tentu berbeda pula pada setiap tempat dan waktu. Isi hukum yang bersumber dari jiwa rakyat itu itentukan oleh pergaulan hidup manusia dari masa ke masa (sejarah).

Aliran mazhab sejarah menawarkan konsep hukum sebagai semangat dari suatu bangsa yang berdiri pada beberapa prinsip, yaitu (Riwanto, 2016):

a. Hukum lahir dan muncul dari hukum kebiasaan yang telah hidup dan berkembang di masyarakat suatu bangsa. dalam hal ini, bisanya kebiasaan tersebut sudah menjadi *the living law*.
b. Hukum ditemukan bukan dibuat. Hal ini merujuk pada kodifikasi yang diharapkan Savigny terjadi secara natural dengan kajian mendalam tentang nilai-nilai dan adat kebiasaan yang telah berkembang dari waktu ke waktu pada masyarakat suatu bangsa. Sehingga, hukum bukanlah semata-mata buatan para legislator atau penguasa.
c. Hukum bersumber dari perasaan rakyat (*Populer feeling*), artinya hukum yang senantiasa melekat pada masyarakat harus senantiasa mengakomodasi kebutuhan dan harapan rakyat untuk kehidupan yang lebih baik.
d. Hukum merupakan produk dari bangsa yang jenius.
e. Hukum merupakan ungkapan jiwa suatu bangsa, sehingga keberadaan hukum harus menunjukkan semangat dan ciri khas suatu bangsa.
f. Hukum tidak bisa berlaku umum dan statis, hal ini merujuk pada hukum yang tidak terpisahkan dari keanekaragaman dan perkembangan masyarakat yang selalu dinamis, sehingga hukum pun selalu berkembang secara dinamis pula.

Lebih lanjut, Savigny mengemukakan perkembangan hukum tidak semata-mata bagian dari jiwa rakyat, tetapi juga mejadi bidang ilmu hukum. rakyat yang terdiri dari kompleksitas individu dan perkumpulan memiliki kekuatan untuk membentuk hukum. Mereka memiliki ikatan secara rohani dan menjadi landasan kesatuan bangsa dan jiwa. Hukum merupakan bagian dari kerohanian mereka yang tercermin dalam perilaku mereka. maka, para legislator hendaknya harus mendapatkan bahan pembentukan undang-undang dari masyarakat dan ahli hukum dengan pertimbangan perasaan hukum dan keadilan yang hidup di masyarakat (Syauqi, t.h).

Oleh sebab itu, menurut Savigny aturan perundang-undangan dari sudut pandang Mazhab sejarah seharusnya hanya

untuk mengatur hubungan antar masyarakat dengan berbagai dinamikanya atas kehendak rakyat melalui mekanisme dan prosedur yang ditentukan negara. Dalam hal ini, dapat diketahui bahwa fungsi negara dalam produktivitas hukum hanyalah sebagai katalisator dari kehendak dan harapan rakyat (Riwanto, 2016).

Mazhab sejarah fokus pada penggalian dan kajian mendalam mengenai asal usul hukum dan transformasinya. Dengan keyakinan yang dipegang Savigny bahwa hukum mempunyai sejarah dan tahap-tahap metamorfosanya sendiri.Dengan demikian, mazhab sejarah mengklaim bahwa hukum adalah sesuatu yang selalu berubah dan berevolusi. Pada perkembangannya, hukum diungkapkan sebagai gagasan yang bebas mengenai hak secara spontan berdasarkan kebiasaan dan tradisi dimana setiap orang menaatinya. Oleh sebab itu, kebiasaan (*custom)* adalah sumber sejarah hakiki bagi mazhab sejarah (Latipulhayat, 2014).

Mazhab sejarah dalam lapangan sosiologi hukum dianggap berlawanan dengan mazhab formalitas yang mengusung konsep hukum murni. Selain itu mazhab ini dinamai dengan mazhab sejarah dan kebudayaan yang menekahkan bahwa hukum hanya dapat dipahami dengan menelaah kerangka sejarah dan kebudayaan dimana hukum tersebut hadir. Lebih lanjut Savigny sebagai pemuka ilmu sejarah hukum menyatakan bahwa hukum merupakan perwujudkan kesadaran hukum masyarakat yang dimaknai *volkgeist*. Selanjutnya, Savigny mengatakan bahwa penting sekali untuk meneliti keterkaitan antara hukum dengan struktur masyarakat beserta dengan sistem nilai-nilainya (Munawir, 2010). Pandangan tersebut, kini hampir selalu dijadikan pegangan bagi sosiolog dalam arti bahwa sistem hukum sebenarnya merupakan bagian dari sistem sosial yang luas dan bahwa terdapat interaksi yang saling memperngaruhi antara sistem hukum dan aspek sosial lainnya. Dengan demikian, salah satu ajaran pokok Savigny adalah fokus pada aspek dinamis dari hukum yang dilandaskan pada sejarah hukum.

Pendekatan sejarah hukum telah menghindarkan Savigny dari kegagalan proyek kodifikasi hukum Jerman yang digiatkan oleh Thibaut, sebab proyek tersebut mengandung beberapa ketidakmungkinan politik dan ketika itu Jerman belum memiliki lembaga legislatif yang berkapasitas sebagai pelaksana kodifikasi hukum tersebut. Kodifikasi hukum bagi Savigny adalah penggalian nilai dan spirit bangsa bukan penetapan hukum secara arbitrer oleh para legislator dengan sikap abai terhadap spirit dan jiwa bangsa (Latipulhayat, 2014).

Savigny menyerahkan proposal pengembangan hukum Jerman yang terdiri dari tiga elemen yaitu *Pertama,* hukum Romawi sebagai landasan historis dan model teknis bagi para ahli hukum ketika hukum Jerman disusun karena pertimbangan Savigny yang menekankan pada urgensi kebiasaan yang sudah mapan sebagai dasar dan sumber ketika memahami dan memaknai sebuah doktrin supaya berada dalam jejak sejarah yang tepat. *Kedua,* pengalaman berkelanjutan, artinya kurangnya materi hukum Jerman yang betul-betul terkait dengan masyarakat Jerman. *Ketiga,* modifikasi dari dua sumber utama yaitu hukum Romawi dan lokal, dalam hal ini Savigny berpendapat bahwa ahli hukum harus menyingkirkan materi hukum yang tercipta karena ketidaktahuan, kelalaian, dan tidak mempertimbangkan bahwa materi tersebut tidak diperlukan dalam kebutuhan praktik. Hal ini dilakukan demi mewujudkan sistem hukum Jerman yang kuat dan bukan merupakan peniruan dari hukum Romawi.

Pada akhir abad ke-19, pengaruh mazhab sejarah telah meluas tidak hanya di kawasan Eropa tetapi sampai wilayah Amerika Serikat baik kalangan akademisi maupun peradilan. Hal ini terbukti dari sistem hukum Amerika yang mengadopsi sistem hukum Inggris dalam beberapa bagian bernuansa *Savignyan* atau dapat dikatakan cukup ramah terhadap aliran sejarah. Hal tersebut ditunjukkan dengan dianutnya doktrin *precedent*. Doktrin ini pada satu sisi merefleksikan penerapan prinsip hukum alam sebab doktrin ini mengakui prinsip keumuman hukum. sedangkan di

sisi lain, doktrin *precedent* juga mengadopsi ajaran positivismen yaitu prinsip objektivitas hukum. Dengan penerapan prinsip ini, putusan suatu perkara pengadilan tidak diperkenankan hanya berlandaskan pada interpretasi atau hanya menegakkan undang-undang produk badan legislatif, tetapi dalam hal undang-undang tidak mengaturnya, pengadilan harus menggunakan sumber hukum lain seperti hukum kebiasaan atau prinsip hukum umum. Doktrin *precedent* pun bernuansa *Savignyan* karena putusan pengadilan sebetulnya bermakna normatif yang kemudian akan dijadikan salah satu materi ketika menentukan hukum. Menurut sistem hukum Inggris hal tersebut dinamakan *doctrine og precedent*, doktrin yang mengharuskan pengadilan memutus perkara yang sama dengan putusan yang sama di kemudian hari (Latipulhayat, 2014).

Mazhab sejarah secara implisit juga mengandung gagasan *the living law*. Hal ini disebabkan oleh pendapat Savgny yang mengemukakan teori *volkgeist* untuk membantah transplantasi hukum Romawi dan hukum Perancis yang kemudian dikodifikasi menjadi hukum Jerman. Teori tersebut menyatakan bahwa hukum lahir dari keyakinan suatu bangsa dan jiwa bangsa yang tidak dapat ditemukan kecuali dengan menggali nilai-nilai yang telah hidup dan berkembang di masyarakat suatu bangsa. Hukum merupakan aspek budaya yang lahir di masyarakat dan tidak diciptakan oleh penguasa. Sehingga, hukum harus mencerminkan jiwa yang menunjukkan karakter unik dan asasi bangsa yang dapat membedakan satu bangsa dengan bangsa yang lainnya. Dengan demikian, hukum bukanlah buatan Tuhan ataupun alam tetapi berasal dari kehidupan masyarakat dan menjadi bagian terpenting dalam masyarakat tersebut. Hukum menjadi eksis, berkembang, melemah, dan menguat berbanding lurus dengan kondisi masyarakat yang menandakan bahwa hukum melekat pada masyarakat. Melalui pendapat Savigny tersebut, dapat ditarik kesimpulan bahwa hukum yang ideal adalah hukum yang digali dari konteks masyarakatnya, dan bukan hukum yang diciptakan terlepas dari konteks masyarakat dimana hukum tersebut hidup. Dengan demikian, hukum merupakan *The Living*

Law yakni hukum yang hidup, tumbuh, eksis bersama dalam kehidupan masyarakat dimana hukum tersebut menjadi pedoman dan petunjuk hidup (Hadi, 2017).

Hukum, menurut pendapat Savigny, berkembang dari suatu masyarakat yang sederhana yang pencerminannya tampak dalam tingkah laku semua individu kepada masyarakat yang modern dan kompleks dimana kesadaran hukum rakyat itu tampak pada apa yang diucapkan oleh para ahli hukumnya. Inti dari pemikiran mazhab sejarah yang dapat diketahui melalui buku Savigny yang termashur *Von Beruf Unserer Zeit fur Gezetsgebug und rechtswissenschaft* (tentang tugas zaman kita bagi pembentuk undang-undang dan ilmu hukum), pada prinsipnya merupakan mazhab yang ingin melihat keterkaitan antara hukum dan masyarakat. Dalam arti bahwa, aliran ini menolak hukum itu dibuat oleh penguasa atau pemerintah (Ali, 2016). Pada dasarnya latar belakang penulisan buku tersebut oleh von Savigny adalah sebagai respon terhadap perkembangan kesadaran hukum masyarakat Jerman yang menginginkan agar hukum asing diganti dengan produk sistem hukum yang original dan bernuansa Jerman. Perlu diketahui bahwa kritik dan penolakan masyarakat Jerman ini disampaikan terhadap proyek kodifikasi hukum Perancis di Jerman dan hukum Romawi yang diajarkan hampir di seluruh universitas di Jerman dan mendominasi sistem administrasi hukum dan peradilan Jerman. Sehingga masyarakat Jerman menolak dan mempertanyakan bagaimana bisa hukum Romawi Kuno yang dibuat berabad-abad tahun lalu relevan untuk diterapkan pada masyarakat Jerman yang hidup pada abad 19 M. Sehingga, terjadi revolusi hukum dan pemikiran masyarakat Jerman untuk mengganti sistem hukum asing menjadi sistem hukum asli bernuansa Jerman. Pada akhirnya secara umum, buku karya Savigny tersebut menjadi landasan fundamental bagi lahirnya mazhab sejarah hukum. Savigny kemudian menyerahkan hipotesis dasar bahwa hukum harus dipahami sebagai salah satu aspek dari kehidupan sosial. Hukum merupakan bagian dari jejak kehidupan sekaligus manifestasi karakteristik suatu bangsa.

Frederick Karl Von Savigny dan Kontroversi Hukum

a. Savigny dan Kontroversi Hukum Jerman

Kodifikasi hukum telah dipraktikkan oleh berbagai negara ketika merancang sistem hukumnya. *Code Napoleon* (1804) yang dipelopori oleh Napoleon di Prancis merupakan model kodifikasi paling terkenal dan berpengaruh apalagi terhadap pembentukan sistem hukum Amerika Latin dan Eropa Kontinental.

Perbedaan antara sistem hukum Eropa Kontinental (*Civil Law*) dengan *Common Law* bersifat ideologis. *Common Law* didasarkan kepada *doctrine of precedent* bersifat gradual, dan menyeimbangkan antara tradisi dan nalar. Sementara system *civil law* yang dipresentasikan oleh *Code Napoleon* di Perancis bersifat radikal dan autopis *hyper-rasionalis*. Dalam konteks ini Perancis secara radikal melalui konsep kodifikasi hukum telah menghapus sistem hukum lama dengan hukum yang benar-benar baru. Dalam memformulasikan, menafsirkan, dan mengaplikasikan hukum Perancis, sejarah diasumsikan sebagai sesuatu yang tidak relevan. Sehingga, hukum harus secara murni bersumber dari pikiran manusia (*pure reason*).

Sebuah maksim radikal yang senantiasa dikutip oleh:"*I know nothing of the civil law: I know only the Code Napoleon".* Secara teoritis, kodifikasi hukum ala *Code Napoleon* bersifat komplit, koheren, dan secara nyata mereduksi hukum menjadi hukum tertulis. Hal tersebut disebabkan otoritas yang eksklusif pada badang legislatif untuk menyusun hukum, sehingga hakim hanya terpaku pada undang-undang dan tidak dapat melihat hukum di luar undang-undang. Fungsi dan tugas hakim menjadi benar-benar bersifat mekanis.

Merespon perkembangan di Jerman, Prof. Thibaut Guru Besar Hukum Romawi dan juga mantan murid Immanuel Kant mengajukan proposal untuk melakukan unifikasi hukum jerman dengan menggunakan model *Code Napoleon*. Gagasan Thibaut kemudian ditolak oleh dengan alasan pendekatan yang dilakukan

oleh Thibaut sebagai mentalitas hukum yang rasionalis, arogan dan dangkal secara filsufis. Hukum menurut Savigny tidak boleh berasal dari kreasi individual yang bersifat sesaat, tapi ia harus merupakan kreasi masyarakat sebagai ekspresi dari spirit dan jiwa masyatakat tersebut (*volkgeits*). Dengan demikian, Savigny menekankan agar kodifikasi dilaksanakan secara alami dengan mendalami nilai-nilai yang telah lama dianut oleh masyarakat. Lebih lanjut Savigny menegaskan:"*it is grave error to try to consiusly contruct and ideal, all-encompassing legal code, to which everyone is compelled to submit. Intellectuals lacked the ability to construct humane, workable legal system siin such a manner."* (Latipulhayat, 2015).

b. Savigny dan Kontroversi Hukum Romawi

Proposal dan pembelaan Savigny terhadap ide *volksgeist*-nya dalam beberapa hal menjadi sesuatu yang paradoks, aritnya timbul ketimpangan ketika Savigny mengusulkan idenya tetapi di satu sisi kenyataannya Savigny adalah seorang yang sangat terpengaruh oleh ajaran hukum Romawi. Dengan perkataan lain, ia adalah seorang *Romanist*. Melalui konsep *volksgeist*-nya, Savigny meyakinkan masyarakat Jerman mengenai relasi dan interaksi antara hukum dan nilai-nilai yang berkembang di masyarakat. Hukum Jerman harus mencerminkan nilai-nilai masyarakat Jerman dan menolak hukum asing. Namun pada saat yang sama Savigny justru berpaling dan memilih hukum Romawi sebagai basis nilai dalam pengembangan hukum Jerman dengan alasan karena di dalam sistem hukum Romawi terdapat ruang kosong yang dapat diisi dengan sistem nilai masyarakat Jerman. Hal ini juga didukung oleh penggunaan sistem hukum Romawi yang sudah mapan sebagai landasan dalam upaya kodifikasi hukum Jerman yang tertuang dalam proposalnya. Argumentasi Savigny diungkapkan dengan baik oleh Vaughan Hawkins sebagaimana dikutip oleh Charles Curtis sebagai berikut: *"...Savigny was said to have preferred the Roman Law because it was 'neither too plain nor too osbcure, but expressed in a sort of middling obsurity'... 'auf einem schmalen Raume mittlemassiger*

Dunkelheit" (Sigli, 2021). (pada ruang sempit kegelapan pun tidak terlalu besar).

Pada tahun 1815 Savigny mempublikasikan volume pertama bukunya yang berjudul *Geschichte des Romischen Recht im Mittelalter* (sejarah Hukum Romawi pada Abad Pertengahan). Volume ke 6 dan terakhir buku ini tidak pernah terbit sampai tahun 1931 karena Savigny sakit. Isu utama yang diangkat dalam buku adalah apakah hukum Romawi yang akan diadaptasi kedalam hukum jerman itu sudah memenuhi kebutuhan masyarakat jerman. Savigny menelusui perkembangan hukum Romawi Kuno sampai kemudian diadaptasi ke dalam hukum Eropa modern dengan maksud pembuktian bahwa transformasi hukum Romawi ke dalam hukum Jerman harus ditelusuri sampai ke akar sejarahnya perkembangan hukum Romawi sejak awal. Savigny juga memperlihatkan bahwa aktifitas para ahli hukum merupakan salah satu komponen penting dalam sejarah hukum dengan sejarah masyarakatnya. Dalam hal ini Savigny sangat menekankan kajiannya pada keberlanjutan sejarah suatu doktrin hukum daripada hubungan antar doktrin hukum (Stone, 1946).

Selanjutnya Savigny menulis buku *System des Heutigen Römischen Rechts* (Sistem Hukum Romawi Modern) yang berisi teori Savigny mengenai hukum perdata inernasional. Namun, buku ini tidak hanya berisi teks hukum Romawi saja, tapi juga sistem hukum yang telah diadaptasi untuk masyarakat Jerman dan telah dimodikasi oleh institusi-institusi Jerman. Dengan usahanya ini Savigny hendak membuktikan bahwa hukum Romawi berakar dan tumbuh dalam masyarakat Eropa modern. Singkat kata, apa yang dikerjakan Savigny tidak lain adalah usahanya untuk menjadikan hukum kebiasaan Romawi *(Roman Gemeinsrecht)* sebagai hukum Jerman (Kutner, 1972).

c. Savigny dan Undang-undang

Undang-undang atau tepatnya Kitab Undang-Undang *(Code)* sebagaimana yang dipraktikkan oleh Perancis yang disebut dengan

Code Napoleon menurut Savigny adalah sesuatu yang sia-sia, barang mentah, dan berbahaya. Untuk menyusun suatu kitab undang-undang, diperlukan keahlian dalam bidang hukum *(legal skill)*, memerlukan kehadiran para profesional bidang hukum yang pada saat itu belum dimiliki oleh Jerman. Legislasi dapat dimanfaatkan untuk menginventarisasi hukum kebiasaan yang telah mapan. Savigny menolak reformasi hukum hanya untuk memenuhi hasrat penguasa. Hukum menurut Savigny bukan berasal dari penguasa tapi dari rakyat. Para guru besar hukum pasti senang apabila mereka diberi peran untuk mengembangkan hukum masyarakat dimana mereka berkiprah. Fakultas Hukum, kata Savigny, dapat berperan sebagai pengadilan banding. Para hakim sangat senang apabila diskresinya tidak dibatasi oleh aplikasi teknis undang-undang, tapi justru mereka diberi ruang dan keleluasaan untuk melaksanakan diskresinya (Cand, 2005).

Savigny memberikan tempat terhormat kepada hukum kebiasaan karena ia tumbuh secara alamiah dan mencerminkan aspirasi dan kebutuhan masyarakat. Oleh karenanya, Savigny tidak memberikan prioritas kepada sistem legislasi karena ia bersifat *man-made* dan untuk itu ia memilih hukum kebiasaan. Adalah benar ada banyak elemen dalam pembentukan suatu sistem hukum dan elemen tersebut tidak boleh diletakkan dalam ruang yang terisolasi. Montesquieu telah mendaftarkan kurang lebih 14 elemen yang berpengaruh terhadap pembentukan hukum, namun Savigny tetap memilih spirit dan jiwa bangsa sebagai elemen utama.

Penutup

Paton memberikan sejumlah catatan terhadap pemikiran Savigny yaitu, jangan sampai kepentingan dari golongan masyarakat tertentu dinyatakan sebagai *Volkgeist* dari masyarakat secara keseluruhannya, Tidak selamanya peraturan perundang-undangan itu timbul begitu saja, karena dalam kenyataannya banyak ketentuan mengenai serikat kerja di Inggris yang tidak akan terbentuk tanpa

perjuangan keras, Jangan sampai peranan hakim dan ahli hukum lainnya tidak mendapat perhatian, karena walaupun *Volkgeist* itu dapat menjadi bahan kasarnya, tetap saja ada yang perlu menyusunnya kembali untuk diproses menjadi bentuk hukum, Banyak bangsa yang dengan sadar mengambil alih hukum Romawi dan mendapat pengaruh dari hukum Prancis.

Mazhab sejarah yang diinisiasi dan dikembangkan oleh Savigny mendapat respon yang luas dan beragam termasuk yang mengkritiknya. Konsep *"custom"* (kebiasaan) tu utama dari bangunan pemikiran hukum Savigny diberi catatan cukup kritis oleh para pakar. Catatan kritisnya antara lain adalah fakta bahwa kebiasaan yang ada di masyarakat tidak sepenuhnya didasarkan dan mencerminkan hak dan kebutuhan masyarakat yang sebenarnya. Misalnya, perbudakan adalah kebiasaan yang lahir dari kebutuhan kaum elit yang memegang kuasa, bukan reeksi dari perilaku dan kebutuhan mayoritas anggota masyarakat. Kebiasaan meniscayakan spirit dan praktik mayoritas, namun dalam kasus perbudakan yang terjadi adalah sebaliknya.

Savigny telah mencetuskan teori hukum yang memberi kontribusi penting dalam ilmu hukum yaitu penemuan jalan baru atau penawaran baru dalam perkembangan hukum yang keluar dan memisahkan diri dari dominasi aliran hukum alam dan positivisme. Sistem kodifikasi tidak sepenuhnya ditolak oleh Savigny, tetapi dia mengharapkan kodifikasi dilakukan secara partisipatif dan gradual didahului penggalian secara mendalam terhadap nilai-nilai yang hidup di masyarakat. Sehingga, menurutnya, kodifikasi harus berjalan secara alami layaknya perkembangan manusia secara natural. Selain itu, Savigny pun menggagas pendekatan yang bersifat *bottom up* dan berusaha meninggalkan pendekatan dengan karakter *top down* (Cand, 2005).

Daftar Pustaka

Ali, Z. (2016). *Filsafat Hukum,* Jakarta: Citra Aditya.

Aulia, M. Z. (2020). Ulasan Tokoh dan Pemikiran Hukum Friedrich Carl von Savigny tentang Hukum: Hukum sebagai Manifestasi Jiwa Bangsa. *Jurnal Hukum Undang, 3*(1), 201-214.

Cahyadi, A. (2009). "Hukum Rakyat a La Friedrich Karl von Savigny", *Jurnal Hukum dan Pembangunan, 35* (4*),* 391.

Hadi, S. (2017). "Hukum Positif dan The Living Law (Eksistensi dan Keberlakuannya dalam Masyarakat)*" Jurnal Ilmu Hukum, 13*(26), 259-267.

Hari. C. (2005). *Modern Jurisprudence,* Petaling Jaya, International Law Book Services.

Kutner, L. (1972). "Savigny:German Lawgiver", *Marquatte Law Review, 55*(2) Spring, 293.

Latipulhayat, A. (2015). "Friedrich Karl Von Savigny" *Jurnal Ilmu Hukum, 2*(1), 197-219.

Montmorency, J.E.G. de. (1910). *"Friedrich Carl von Savigny", Journal of the Society of Comparative Legislation,* 11, 1 (1910), hlm. 32-33.

Munawir, M. (2010). *Sosiologi Hukum.* Ponorogo: LPPM STAIN PO Press.

Najmudin, N. (2011). *Pokok-Pokok Pemikiran Pendidikan Hukum di Indonesia Dalam Memenuhi Kebutuhan Masyarakat*, FH. UNISBA, 13 (2).

Riwanto, A. (2016). *Sejarah Hukum (Konsep, Teori dan Metodenya dalam Pengembangan Ilmu Hukum).* Karanganyar: Oase Pustaka.

Salman, O. (2010). *Filsafat Hukum: Perkembangan dan Dinamika Masalah*. Bandung: Refika Aditama.

Savigny, F.C. von. (1990) *Of The Vocation of Our Age for Legislation,* terj. Abraham Hayward. London: Littlewood & Co. Old Bailey.

Sigli, R. (2021) *Biografi Von Savigny*. https://pandaihukum.blogspot.com/ diakses pada 15 April 2021.

Stone, J. (1946). *The Province and Function of Law,* Sidney, Associated General Publications Pty. Ltd,.

Syauki, A. (2021). *Aliran-Aliran Dalam Filsafat Hukum Dan Yang Relevan Dengan Suasana Kebangsaan Indonesia*, pdf.

Wibisana, A. W. (2010). "Teori Mochtar Kusumaatmadja tentang Hukum Sarana Pembangunan Masyarakat sebagai Teori Jalan Tengah Antara Aliran Mazhab Positivisme dengan Mazhab Sejarah" *Jurnal Hukum Themis, 9*(1), 959-970.

Hukum dan Perubahan Masyarakat Menurut *Sosiological Jurisprudence*: Telaah Pemikiran Roscoe Pound

Achmad Baihaqi

Pendahuluan

Salah satu aspek dari praksis hukum yang bersifat praktis adalah pembentukan hukum dan pembentukan hukum dalam arti yang luas dapat meliputi pembangunan hukum dalam arti pembaharuan hukum atau pembentukan hukum (Rasjidi, 1988). Pembangunan hukum sebagai aspek dari praksis hukum seperti dikemukakan di atas. Dalam bahasa Filsafat Ilmu, aliran-aliran filsafat hukum itu dapat disebut sebagai paradigma. Maka, pilihan terhadap salah satu aliran filsafat hukum sebagai paradigma dalam rangka pembangunan hukum akan membawa konsekuensi terhadap berbagai aspek dari pembangunan hukum itu seperti misalnya jenis strategi pembangunan hukum atau macam karakter produk hukum yang dihasilkan (Nusantara, 1988).

Salah satu di antara filsafat yang disebut di atas yang menjadi fokus pembahasan penulisan ini adalah aliran Sociological Jurisprudence yang juga sering disebut sebagai aliran hukum fungsional (*Functional Anthropological*) (Darmodihardjo & Sidharta, 1995:110). Aliran Sosciological Jurisprudence (hukum fungsional) memiliki pengaruh yang cukup signifikan dalam praksis hukum di

Indonesia khususnya dalam rangka pembangunan hukum sebagai salah satu aspek dari praksis hukum yang bersifat praktis. Namun, selain pengaruh aliran *Sociologial Jurisprudence*, jauh sebelum itu, pengaruh aliran positivisme hukum dan mazhab sejarah sudah lebih dahulu di Indonesia sejak jaman kolonial.

Pengaruh aliran (konsepsi) hukum fungsional baru berkembang di Indonesia sekitar tahun 1970-an terutama pada masa Orde Baru. Mochtar Kusumaatmaja mengadaptasi *Sociological Jurisprudence* dalam rangka pembangunan hukum di Indonesia dan sebagai hasilnya dihasilkan suatu pemikiran filosofis yang dikenal dengan sebutan "Konsepsi Hukum Sebagai Sarana Pembaharuan Masyarakat." Bahkan, konsepsi hukum ini secara resmi kemudian menjadi landasan filosofi kebijakan pembangunan hukum di Indonesia seperti tertuang dalam Ketetapan MPR Nomor IV Tahun 1973.

Aliran *Sociological Jurisprudence* lahir sebagai sintesa dari pertentangan dua aliran pemikiran hukum dalam lingkungan Filsafat Hukum yaitu aliran positivisme hukum dan mazhab sejarah (Darmodihardjo & Sidharta, 1995: 111). Oleh karena itu, pengaruh dari aliran positivisme hukum dan mazhab sejarah sangat terasa pada aliran *Sociological Jurisprudence*. Maka, sebagai sintesis dari dua aliran pemikiran hukum yang saling bertentangan, pemikiran positivisme hukum dan mazhab sejarah diterima dalam aliran *Sociological Jurisprudence*. Kedua aliran pemikiran hukum diterima tetapi dengan modifikasi tertentu. Aliran *Sociological Jurisprudence* mengemukakan bahwa hukum positif yang ditetapkan oleh penguasa adalah baik jikalau sesuai dengan hukum yang lahir (tumbuh) dalam masyarakat *(living law)*. Oleh sebab itu, aliran ini mencanangkan inti pokok gagasannya yaitu bahwa "Hukum yang baik adalah hukum yang sesuai dengan hukum yang hidup dalam masyarakat." (Rasjidi, 2001).

Sebagaimana dikemukakan di atas, Konsepsi Hukum Sebagai Sarana Pembaharuan Masyarakat merupakan hasil adapatasi dari aliran *Sociological Jurisprudence* yang mengajarkan bahwa hukum

yang baik adalah hukum yang sesuai dengan hukum yang hidup dalam masyarakat (*living law*). Maka, dengan sendirinya, Konsepsi Hukum Sebagai Sarana Pembaharuan Masyarakat memiliki pokok ajaran yang tidak bisa menyimpang dari (hampir sama dengan) ajaran aliran *Sociological Jurisprudence*. Hal ini berarti bahwa hukum yang ideal dalam pandangan konsepsi Hukum Sebagai Sarana Pembaharuan Masyarakat adalah hukum yang ditetapkan oleh negara dan sesuai dengan hukum yang hidup dalam masyarakat atau sesuai dengan nilai-nilai yang berkembang dalam masyarakat.

Dengan kata lain, hukum yang idela menurut Konsepsi Hukum Sebagai Sarana Pembaharuan Masyarakat adalah hukum yang memiliki kepastian hukum karena ditetapkan oleh negara tetapi sekaligus juga mencerminkan nilai-nilai yang hidup dalam masyarakat sehingga bersifat fungsional karena responsif dan mengakomodasi perkembangan-perkembangan dalam masyarakat.

Latar Belakang Munculnya Aliran *Sosiological Jurisprudence*

Sosiological Jurisprudence merupakan salah satu dari aliran filsafat hukum yang mencoba memahami hakikat terdalam dari hukum. Tumbuhnya berbagai aliran filsafat hukum tersebut merupakan hasil dari dialektika pemikiran hukum yang tidak henti-hentinya dalam lapangan ilmu hukum. Apabila masa lalu, filsafat hukum merupakan produk sampingan dari para filsuf, dewasa ini kedudukannya tidak lagi demikian karena masalah-masalah filsafat hukum telah menjadi bahan kajian tersendiri bagi para ahli hukum (Darmodiharjo, 1996).

Aliran sosiological jurisprudence dapat dikatakan sebagai salah satu aliran dari berbagai pendekatan. Aliran ini tumbuh dan berkembang di amerika, dan dipelopori oleh Roscoe Pound dengan karya-karyanya yang terkenal seperti *Scope and Purpose of sosiological jurisprudence (1912), Outline of Lectures on Jurisprudence (1903), The Spirit of Common Law (1921), An Introduction to the Philosophy of Law (1922), The Task of Law (1944), Interpretation of Legal History (1923),*

dan lain-lain. Tokoh lainnya antara lain *Benjamin Cordozo dan Kantorowics* (Rasjidi, 2002).

Ajaran *sosiological jurisprudence* dapat digolongkan aliran-aliran sosiologis di bidang hukum yang dibenua eropa dipelopori oleh seorang ahli hukum bangsa Austria bernama Eugen Ehrlich (1826-1922), yang pertama menulis tentang hukum dipandang dari sudut sosiologis dengan judul *Grundlegung der Soziologie des Recht,* yang diterjemahkan kedalam bahasa inggris oleh Walter L Moll: F*undamenstal Prinsiples of the Sosiology of Law* pada tahun 1936 (Rasjidi, 2006).

Sosiological jurisprudence dalam istilah lain disebut juga Functional anthropological (metode fungsional). Penyebutan ini dilakukan untuk menghindari kerancuan antara *sosiological jurisprudence* dan sosiologi hukum (*the Sosiology of Law*). Walaupun keduanya sama-sama membahas kajian tentang hukum, akan tetapi memiliki perbedaan. *Sosiological jurisprudence* merupakan cabang dari filsafat hukum sedangkan *sosiology of Law* adalah cabang dari sosiologi. Selain itu walaupun obyek kajian keduanya adalah hubungan timbal balik antara hukum dan masyarakat, akan tetapi pendekatan yang digunakan berbeda. *Sosiological jurisprudence* menggunakan pendekatan hukum ke masyarakat, sedangkan *sosiology of Law* menggunakan pendekatan dari masyarakat ke hukum (Rasjidi, 1988).

Perbedaan yang mencolok antara kedua hal tersebut adalah, bahwa *sosiologi of law* berusaha menciptakan suatu ilmu mengenai kehidupan sosial sebagai suatu keseluruhan dan pembahasannya meliputi bagian terbesar dari sosiologi secara umum dan ilmu politik. Titik berat penyelidikannya terletak pada masyarakat dan hukum sebagai suatu manifestasi semata, sedangkan *sosiological jurisprudence* menitik beratkan pada hukum dan memandang masyarakat dalam hubungannya dengan hukum (Darmodihardjo, 1996).

Sebagai salah satu aliran dari filsafat hukum, pemikiran *sosiological jurisprudence* tentang hukum tidak muncul dari ruang

hampa. Pemikiran aliran ini merupakan dialektika dengan pemikiran-pemikiran sebelumnya yang mencoba menjawab hakikat hukum, di antaranya adalah aliran hukum alam, positivisme hukum, utilitarianisme dan mazhab sejarah.

Roscoe Pound: Tokoh Aliran *Sosiological Jurisprudence*

Aliran Sosiological Jurisprudence memiliki beberapa tokoh yang banyak menyumbangkan pemikiran tentang ilmu hukum sosiologis, akan tetapi yang akan dibahas dalam penulisan ini hanya satu tokoh. Pembatasan ini dilakukan agar penulisan ini tidak terlalu luas, karena ketiga tokoh tersebut mampu merepresentasikan inti pemikiran dari aliran *sosiological jurisprudence*. Salah satu tokoh dari tiga tokoh besar *Sosiological Jurisprudence* tersebut adalah, Roscoe Pound,

Roscoe Pound dilahirkan pada 1870 di Lincoln, Nebraska. Putra dari Stephen Bosworth Pound dan Laura Pound, dikenal sebagai tokoh pendidik terkenal dan penulis. Pound awalnya belajar botani di Universitas Nebraska. Ia meraih gelar M.A pada 1888. Setelah menyelesaikan studinya, ia pergi ke Harvard untuk belajar hukum selama setahun. Ia kemudian kembali ke Nebraska, untuk mempraktekkan pengetahuan hukumnya dan belajar botani. Pada tahun 1898, Pound meraih gelar Ph.D di bidang botani di universitas yang sama.

Berkat penelitian yang dilakukan oleh Pound, sosiologi hukum amerika serikat menemukan ketelitian yang sangat terperinci dan luas. Pound adalah pakar tiada tandingan dari mazhab *sosiological jurisprudence*. Pemikiran pound dibentuk dari hasil pertentangan secara terus menerus dari masalah-masalah sosiologis (masalah pengawasan sosial dan kepentingan sosial), masalah-masalah filsafat (pragmatisme serta teori eksperimental tentang nilai-nilai), masalah-masalah sejarah hukum (berbagai sifat kemantapan dan keluwesan dalam tipe-tipe sistem hukum), dan akhirnya masalah-masalah sifat pekerjaan pengadilan di Amerika Serikat (unsur kebijaksanaan administratif dalam proses pengadilan). Banyak titik

perhatian dan titik tolak yang membantu Pound untuk memperluas dan memperjelas perspektif-perspektif dari sosiologi hukum (Johnson, 1994).

Dalam mazhab *sosiological jurisprudence* yang dikembangkan oleh Pound, penelitian tentang hukum didekati dengan pendekatan yang mengutamakan tujuan praktis. Seperti yang telah ia jelaskan dalam bukunya *The Scope an Purpose of Sosiological Jurisprudence*, bahwa tugas sosiologi hukum adalah (Gurvitch, 1996):

1. Menelaah akibat-akibat sosial yang aktual dari lembaga-lembaga hukum dan doktrin-doktrin hukum, oleh karena itu lebih memandang kepada kerjanya hukum dari pada isinya yang abstrak.
2. Mengajukan studi sosiologis berkenaan dengannya studi hukum untuk mempersiapkan perundang-undangan, dan karena itu menganggap hukum sebagai lembaga sosial yang dapat diperbaiki oleh usaha-usaha yang bijaksana guna menemukan cara-cara terbaik untuk melanjutkan dan membimbing usaha-usaha sedemikian itu.
3. Mempelajari cara membuat peraturan perundang-undangan yang efektif dan menitik beratkan kepada tujuan sosial yang hendak dicapai oleh hukum bukan kepada sanksi.
4. Menelaah sejarah hukum sosiologis yakni tentang akkibat sosial yang ditimbulkan oleh doktrin hukum dan bagaimana cara menghasilkannya.
5. Membela apa yang dinamakan pelaksanaan hukum secara adil dan mendesak agar ajaran-ajaran hukum harus dianggap sebagai petunjuk ke arah hasil yang adil bagi masyarakat dan bukannya sebagai bentuk yang tidak dapat berubah.
6. Meningkatkan efektifitas pencapaian tujuan yang tersebut di atas agar usaha untuk mencapai maksud serta tujuan hukum lebih efektif.

Dari enam program di atas, ada dua pasal yang berhubungan dengan penilaian-penilaian teoritis mengenai kenyataan sosial

hukum (tentang akibat sosial hukum), dan telaah sosiologis tentang sejarah hukum. pasal yang lain adalah penggunaan hasil sosiologi hukum untuk pekerjaan seorang hakim atau pembuat undang-undang (Johnson, 1994).

Beberapa karya Pound yang menyusul karyanya yang pertama yaitu *A Theory of Social Interest dan The Administration of Justice* memperkuat kesan tentang konsentrasi perhatian Pound kepada ilmu hukum sebagai seni, yang ditafsirkan secara teleologis karena ia mengira bahwa hubungan ilmu hukum, sebagai social engineering dengan sosiologi dapat diwujudkan sebaik-baiknya oleh tujuan-tujuan sosial yang dianut oleh para ahli hukum.

Penandasan Pound kepada kepentingan-kepentingan sosial, yang terkadang dianggap salah sebagai kecenderungan kepada keserba manfaatan sosial suatu pandangan yang selalu ditentangnya secara tegas, yang terbukti dengan pertikaiannya dengan Ihering, baginya pada hakikatnya hanyalah merupakan suatu metode untuk mengajak pengadilan-pengadilan agar memperhatikan kenyataan kelompok-kelompok sosial yang khusus dan tata tertibnya masing-masing.

Pertikaian antara kelompok-kelompok hanya dapat diselesai-kan dengan prosedur-prosedur hukum yang menggabungkan kebijaksanaan administratif, hukum tentang pedoman-pedoman yang luwes, dan pemakaian peraturan-peraturan hukum adat yang lebih kaku (Johnson, 1994).

Di dalam karya-karya Pound yang lain ia menegaskan kenisbian sosiologis dari teknik-teknik hukum, kategori-kategori hukum, dan konsep-konsep hukum. ia melukiskan kenisbian dini dengan menunjuk kepada tipe-tipe masyarakat yang menyeluruh dan kepada kekhususan tradisi-tradisi kebudayaannya. Demikianlah ia memberi suatu analisis sosiologis mengenai tipe-tipe hukum adat inggris dan Amerika yang sekarang menjadi klasik. Ia mengemukakan perubahan-perubahan dalam konsep-konsep hukum sendiri, sebagai fungsi tipe-tipe masyarakat dan sistem-sistem hukum yang bersesuaian. Ia melukiskan berbagai teori

mengenai hubungan hukum dan moral sebagai fungsi tipe-tipe sosial.

Mengenai kenisbian konsep-konsep hukum Pound mengemukakan tidak kurang dari dua belas gagasan mengenai apa yang yang dimaksud dengan hukum. Dengan memahami kedua belas gagasan hukum itu dapat dipahami perkembangan makna hukum dalam hidup bermasayarakat, gagasan-gagasan tersebut ialah :

1. Hukum dipandang sebagai aturan atau perangkat aturan tentang tingkah laku manusia yang ditetapkan oleh kekuasaan yang bersifat ilahi. Sebagai contoh adalah Kode Hamurabi yang dipercaya sebagai diwahyukan oleh dewa Manu dan hukum Nabi Musa yang diwahyukan Allah di gunung Sinai (Pound, 1996). Di sini hukum dimaknai sebagai wujud campur tangan langsung kekuasaan yang bersifat ilahi terhadap kehidupan bermasyarakat. Adanya pemaknaan demikian menunjukkan bahwa status naturalis yang menggambarkan keadaan atimistis manusia yang digambarkan baik oleh Thomas Hobbes maupun John Lock tidak pernah ada.
2. Hukum dimaknai sebagai tradisi masa lalu yang terbukti berkenan bagi para dewa sehingga menuntun manusia untuk mengarungi kehidupan dengan selamat. Bagi masyarakat primitif yang dikelilingi oleh kekuatan yang menyeramkan dan dapat mengamuk sewaktuwaktu, manusia selalu dibayangi ketakutan yang terus menerus sehingga tidak berani melanggar kekuatan itu. Secara individual maupun kelompok, orang-orang ini berusaha meredakan jangan sampai kekuatan dahsyat itu murka. Caranya adalah menetapkan apa saja yang boleh dilakukan oleh mereka dengan mengacu kepada. kebiasaan masa lalu mengenai segala sesuatu yang tidak diperkenankan oleh para dewa. Hukum dengan demikian dipandang sebagai seperangkat aturan moral (*precept*) atau disebut juga maxim yang dicatat dan dipelihara. Meskipun dijumpai seperangkat hukum primitif yang dikuasai oleh sekelompok orang yang

menunjukkan bahwa kelompok itu mempunyai kelas dalam oligarki politik, hukum itu dipandang layaknya firman Allah dalam tradisi imamat orang Yahudi, tetapi bukan dipandang sebagai wahyu Ilahi seperti pada gagasan sebelumnya. Namun demikian pandangan transendental tetap menguasai masyarakat primitif dalam memaknai hukum, karena hukum dikaitkan dengan kedahsyatan alam semesta yang menakutkan yang dianggap sebagai perbuatan para dewa.

3. Hukum dimaknai sebagai catatan kearifan orang tua yang telah banyak makan garam atau pedoman tingkah laku manusia yang telah ditetapkan secara ilahi. Kearifan dan pedoman tingkah laku itu lalu dituangkan ke dalam kitab undang-undang primitif. Dalam hal inipun hubungan yang bersifat trnasendental masih terasa sehingga dapat dipikirkan bahwa kearifan para orang tua tersebut juga merupakan suatu yang didapat dari suatu kuasa yang mereka anggap ilahi.
4. Hukum dipandang sebagai sistem prinsip-prinsip yang ditemukan secara filsufis dan prinsip-prinsip itu mengungkapkan hakikat hal-hal yang merupakan pedoman bagi tingkah laku manusia. dalam gagasan ini pandangan yang bersifat transendental mulai dilepaskan digantikan oleh pandangan yang bersifat metafisis. Akan tetapi sebenarnya menurut Pound, gagasan keempat ini merupakan penggabungan gagasan kedua dan ketiga yang dilakukan oleh para Juriskonsul[1] Romawi. Karya para Juriskonsul adalah pendapat hukum yang ditujukan kepada para hakim Kekaisaran Romawi Barat. Pada masa itu, yaitu abad kedua sampai abad keempat, nasihat-nasihat hukum tersebut dikompilasi dalam buku-buku teks. Oleh karena itulah dapat dikemukakan bahwa buku-buku teks tersebut merupakan sesuatu seperti kompilasi adjudikasi yang dikembangkan berdasarkan penalaran.

[1] Juriskonsul adalah seorang penasehat hukum profesional pada masa kekaisaran Romawi abad kedua sampai abad keempat. Kode Yustinianus yang ditulis pada masa Byzantium (Kekaisaran Romawi Timur) sebenarnya merupakan kompilasi dari karya para Juriskonsul.

5. Gagasan ini merupakan kelanjutan dari gagasan keempat. Ditangan para filsuf, prinsip-prinsip itu ditelaah secara cermat, diintepretasi, dan kemudian digunakan. Oleh karena itulah dalam gagasan kelima ini hukum diartikan sebagai seperangkat aturan dan pernyataan kode moral yang abadi dan tidak dapat berubah.
6. Hukum dipandang sebagai seperangkat perjanjian yang dibuat oleh orang-orang dalam suatu masyarakat yang diorganisasi secara politis. Perlu dikemukakan disini bahwa pandangan ini bukan merujuk pada teori-teori spekulatif yang dikemukakan oleh Thomas Hobbes dan John Locke, melainkan merujuk kepada karya plato yang berjudul Minos. Pandangan ini menurut Pound merupakan suatu pandangan yang bersifat demokratis. Dalam hal ini hukum diidentifikasi sebagai undang-undang dan dekrit yang diundangkan dalam negara kota yang ada pada zaman Yunani Kuno. Demosthenes menyarankan pandangan demikian kepada jury Athena. Dalam teori semacam ini, sangat mungkin gagasan yang bersifat filsufis mendukung gagasan politis dan menjadikan dasar kewajiban moral yang melekat di dalamnya mengenai alasan mengapa perjanjian yang dibuat di dalam dewan rakyat harus ditaati.
7. Hukum dipandang sebagai suatu refleksi pikiran ilahi yang menguasai alam semesta. Pandangan ini dikemukakan oleh Thomas Aquinas. Sejak saat itu pandangan ini telah sangat berpengaruh. Bahkan kemudian terjadi berbagai variasi atas pandangan hukum alam ini.
8. Hukum dipandang sebagai serangkaian perintah penguasa dalam suatu masyarakat yang diorganisasi secara politis. Berdasarkan perintah itulah manusia bertingkah laku tanpa perlu mempertanyakan atas dasar apakah perintah itu diberikan. Pandangan demikian dikemukakan oleh yuris Romawi dan masa klasik. Tidak dapat disangkal bahwa pandangan itu hanya mengakui hukum positif, yaitu hukum yang dibuat oleh penguasa sebagai hukum. Sebagaimana hukum Romawi yang telah menjadi acuan hukum barat sebenarnya bersumber pada

Corpus Iuris Civilis hasil kodifikasi Kaisar Yustianus. Sebagai seorang Kaisar, ia dapat menuangkan kehendaknya menjadi berkekuatan hukum. Akan tetapi yang dilakukan Yustianus sebenarnya adalah melakukan kompilasi karya para Juriskonsul pada masa Kekaisaran Romawi Barat masih jaya. Ternyata pandangan hukum merupakan perintah penguasa sesuai dengan pandangan hukum para ahli hukum yang aktif mendukung kekuasaan raja di Kerajaan Perancis yang tersentralisasi pada abad keenambelas dan ketujuhbelas. Para ahli hukum ini lalu mengundangkannya menjadi undang-undang. Hal itu ternyata sesuai dengan dengan pandangan supremasi parlemen di Inggris setelah tahun 1688 dan kemudian menjadi teori yuristik Inggris ortodoks. Bahkan pandangan dini juga sesuai dengan teori supremasi parlemen pada Revolusi Amerika atau pengganti teori kedaulatan raja pada Revolusi Perancis.

9. Hukum dipandang sebagai sistem pedoman yang ditemukan berdasarkan pengalaman manusia secara individual akan merealisasikan kebebasannya sebanyak mungkin seiring dengan kebebasan yang sama yang dimiliki orang lain. Gagasan semacam ini dengan berbagai bentuknya dikemukakan oleh mazhab historis. Menurut pandangan F.C. von Savigny, hukum bukanlah dibuat secara sengaja, melainkan ditemukan melalui pengalaman manusia. Dengan demikian pertumbuhannya benar-benar merupakan suatu proses organis dan tidak disadari. Proses itu ditentukan oleh gagasan mengenai hak dan keadilan atau gagasan mengenai kebebasan yang terwujud dalam pengelolaan keadilan oleh manusia atau dalam bekerjanya hukum-hukum biologis dan psikologis atau dalam karakter ras yang mau tidak mau menghasilkan sistem hukum yang berlaku pada suatu waktu tertentu bagi masyarakat yang bersangkutan.
10. Hukum dipandang sebagai sistem prinsip yang ditemukan secara filsufis dan dikembangkan secara rinci melalui tulisan yuristik dan putusan pengadilan. Sistem prinsip tersebut digunakan untuk mengukur kehidupan lahiriah manusia

melalui nalar atau dalam suatu fase lain digunakan untuk menyelaraskan kehendak manusia sesamanya. Cara berpikir semacam ini muncul pada abad kesembilan belas setelah teori hukum alam ditinggalkan dan dikedepankan guna memberikan suatu kriteria yang sistematis bagi pengembangan hukum secara mendetail.

11. Hukum dipandang sebagai seperangkat atau suatu sistem aturan yang dipaksakan kepada manusia dalam masyarakat oleh sekelompok kelas yang berkuasa baik secara sengaja atau tidak untuk meneguhkan kepentingan kelas yang berkuasa tersebut. Pandangan ini merupakan suatu pandangan dari segi ekonomi. Pandangan ini kemudian mengemuka dalam bentuk positivis-analitis yang menempatkan hukum sebagai perintah penguasa. Dasar perintah tersebut pada hakikatnya adalah kepentingan ekonomi dari kelas yang berkuasa.
12. Hukum dipandang sebagai suatu gagasan yang ditimbulkan dari prinsip-prinsip ekonomi dan sosial tentang tingkah laku manusia dalam masyarakat, ditemukan berdasarkan observasi, dinyatakan dalam bentuk petunjuk-petunjuk yang bekerja melalui pengalaman manusia mengenai apa yang dapat dilakukan dan tidak dapat dilakukan dalam pelaksanaan keadilan. Pandangan ini merupakan suatu pandangan akhir abad kesembilan belas ketika mulai dikemukakannya pandangan empiris yang didasarkan pada observasi sebagai ganti pandangan yang bersifat metafisis.

Perubahan-perubahan dalam konsep hukum menegaskan bahwa hukum selalu berkembang mengikuti perkembangan masyarakat. Hal ini juga membuktikan perkataan Eugen Ehrlich bahwa hukum hidup dan berkembang sesuaai dengan perkembangan masyarakat.

Pound sering menggunakan istilah engineering. Tujuan sosial engineering adalah untuk membangun suatu struktur masyarakat sedemikian rupa, sehingga secara maksimum dicapai kepuasan akan kebutuhan-kebutuhan, dengan seminimum mungkin benturan dan

pemborosan. Untuk menggarap lebih lanjut pendapatnya itu, pound mengembangkan suatu daftar kepentingan-kepentingan yang dilindungi oleh hukum. kepentingan itu dibagi menjadi tiga bagian, yaitu kepentingan-kepentingan umum, kepentingan-kepentingan sosial dan kepentingan-kepentingan pribadi (Friedmann, 1977).

Kepentingan-kepentingan umum meliputi kepentingan terhadap negara sebagai suatu badan yuridis, kepentingan terhadap negara sebagai penjaga dari kepentingan sosial. Sedangkan kepentingan-kepentingan perseorangan terdiri dari kepentingan pribadi (fisik, kebebasan kemauan, kehormatan, privasi, kepercayaan dan pendapat), kepentingan hubungan domestik (orang tua, anak, suami, istri), kepentingan substansi (milik, kontrak, usaha, keuntungan, pekerjaan, hubungasn dengan orang). Kepentingan sosial meliputi keamanan umum, kemanan dari instirusiinstitusi sosial, moral umum, pengamanan sumber-sumber daya sosial, kemajuan sosial, kehidupan individu (pernyataan diri, kesempatan, dan kondisi kehidupan).

Dari klasifikasi tersebut, dapat ditarik dua hal. *Pertama,* Pound mengikuti garis pemikiran yang berasal dari Von Jhering dan Bentham, yaitu berupa pendekatan terhadap hukum sebagai jalan ke arah tujuan sosial dan sebagai alat dalam perkembangan sosial. Penggolongan kepentingan tersebut sebenarnya dapat pula digolongkan sebagai penganut Utilitarianisme sebagai penerus Jhering dan Bentham. *Kedua,* klasifikasi tersebut membantu menjelaskan premis-premis hukum, sehingga membuat pembentuk undang-undang, hakim, pengacara dan pengajar hukum menyadari akan prinsip-prinsip dan nilai-nilai yang terkait dalam tiap-tiap persoalan khusus. Dengan perkataan lain klasifikasi itu membantu menghubungkan antara prinsip hukum dan praktiknya.

Pound juga mencoba untuk menyusun nilai-nilai hukum yang utama dalam suatu masyarakat yang beradab, yang bersifat relatif, yaitu beradab dalam kurun waktu dan tempat tertentu. Pound menyebutkan postulat-postulat hukum bagi suatu masyarakat beradab sebagai berikut (Darmodihardjo, 2001):

1. Dalam masyarakat beradab orng harus mampu untuk membuat asumsi, bahwa orang lain tidak akan melakukan serangan yang disengaja kepadanya.
2. Dalam masyarakat beradab orang harus bisa mengasumsikan, bahwa mereka bisa menguasai apa yang mereka dapat untuk tujuan-tujuan yang menguntungkan dan menggunakannya untuk pemanfaatan mereka sendiri, apa yang mereka capai melalui kerja sendiri dan dalam rangka tatanan sosial serta ekonomi yang ada.
3. Dalam masyarakat beradab orang harus dapat mengasumsikan bahwa orang-orang yang mengadakan hubungan dengan kita dalam lalu lintas sosial akan bertindak dengan I'tikad baik.
4. Dalam masyarakat beradab orang harus dapat mengasumsikan bahwa orang ain yang berhubungan dengan kita akan bertingkah laku penuh kehati-hatian sehingga tidak menimbulkan kerugian yang tidak perlu.

Konsepsi Hukum Aliran *Sociological Jurisprudence*

Aliran *Sociological Jurisprudence* adalah salah satu aliran dalam Filsafat Hukum yang tumbuh dan berkembang di benua Eropa yang dipelopori oleh Eugen Erlich. Aliran ini tergolong dalam aliran pemikiran hukum sosiologis yang mempelajari pengaruh hukum terhadap masyarakat dengan pendekatan dari hokum ke masyarakat. Dalam memahami hakikat hukum, aliran *Sociological Jurisprudence* melihat hukum bukan semata-mata sebagai fenomena yang bersifat normatif tetapi fenomena normatif dan sosiologis sekaligus. Pendekatan ini tentu saja berbeda dari pendekatan mazhab sejarah yang semata mata bersifat sosiologis. Atas dasar pendekatan yang berbeda itu, menurut anggapan beberapa pakar, aliran *Sociological Jurisprudence* lahir sebagai sintesa dari pertentangan antara mazhab positivisme hukum (tesa) dengan mazhab sejarah (antitesa) (Rasjidi, 2001). Oleh karena itu, untuk memahami gegasan aliran *Sociological Jurisprudence* harus lebih dahulu dibicarakan aliran positivisme hukum dan aliran (mazhab) sejarah.

Menurut positivisme hukum, hukum tiada lain daripada perintah yang diberikan oleh penguasa sehingga di luar perintah penguasa tidak ada hukum. Hukum moral dan kebiasaan dianggap bukan merupakan hukum karena tidak ditetapkan oleh penguasa. Tesis positivisme hukum bahwa hukum adalah perintah penguasa semata-mata, pada satu sisi membuat peranan penguasa dalam pembentukan hukum menjadi sangat dominant. Bahkan, dapat dikemukakan bahwa dalam positivisme hukum, perkembangan hukum berada di tangan penguasa. Maka, tesis bahwa hukum adalah perintah penguasa semata-mata mengandung konsekuensi bahwa arah dan perkembangan hukum untuk masa yang akan datang dapat direncanakan sesuai dengan kebutuhan oleh penguasa. Dalam pemahaman hukum yang demikian dapat dipahami bahwa unsur kepastian hukum merupakan unsur yang paling menonjol dalam positivisme hukum. Akan tetapi, pada sisi lain, harus diingat bahwa positivisme hukum memisahkan secara tegas antara hukum dengan moral. Pemisahan ini membawa dampak terhadap sisi lain dari hokum yakni aspek keadilan. Hal inilah yang menjadi kelemahan dari positivisme hukum. Pandangan positivisme hukum yang terlalu menonjolkan aspek kepastian hukum membuat aspek keadilan sebagai masalah pertimbangan moral (kesusilaan) menjadi terabaikan. Maka, dalam positivisme hukum dapat terjadi kepastian hukum di tengah ketidakadilan.

Ketidakadilan itu dapat terjadi jika hukum yang ditetapkan hanya mencerminkan kepentingan penguasa semata-mata dan tidak mencerminkan kepentingan masyarakat karena tidak sesuai dengan nilai-nilai yang hidup dalam masyarakat (*living law*) sehiangga akan merupakan hukum yang tidak dibutuhkan oleh masyarakat. Dengan perkataan lain, hukum dalam pandangan positivisme hukum dapat berpihak kepada penguasa karena dapat melindungi kepentingan penguasa sehingga hukum itu menjadi bersifat ideologis. Hukum yang demikian sangat tidak cocok dengan negara yang demokratis yang lebih mengedepankan kepentingan rakyat (kepentingan umum) daripada kepentingan

golongan termasuk golongan penguasa. Barangkali, sampai pada tahapan yang tertentu, pemikiran positisne hukum ini lebih cocok untuk diterapkan pada kondisi masyarakat yang tidak stabil sehingga ingin mengedepankan adanya kepastian hukum daripada keadilan untuk sementara waktu.

Pada mazhab sejarah, hukum timbul dan berkembang bersama dengan masyarakat sehingga hukum tidak dibentuk oleh penguasa tetapi tumbuh dan berkembang sesuai dengan perkembangan masyarakat. Dengan perkataan lain, hukum itu adalah produk masyarakat. Oleh sebab itu, pandangan mazhab sejarah ini disebut bersifat sosiologis. Pada satu sisi, tesis mazhab sejarah bahwa hukum adalah produk masyarakat memiliki kelebihan daripada positivisme hukum yaitu bahwa hukum yang dibentuk oleh masyarakat mengandung aspek keadilan karena sesuai dengan nilai-nilai yang hidup dalam masyarakat. Akan tetapi, pada sisi lain tesis ini memiliki kelemahan karena hukum yang dibentuk oleh masyarakat itu kurang memiliki aspek kepastian hukum. Pada hal untuk jaman moderen sekarang ini, aspek kepastian hukum itu justru merupakan suatu kebutuhan yang sangat penting. Di samping itu, ada kelemahan lain tesis mazhab sejarah yaitu bahwa hukum yang dibentuk oleh masyarakat dapat berkembang kearah yang tidak dikehendaki sehingga keadaan masa depan tidak dapat diprediksi dan tujuan bersama mungkin menjadi tidak tercapai. Bahkan, perkembangan hukum dibiarkan berkembang sesuai dengan perkembangan masyarakat itu sendiri. Perkembangan hukum yang demikian itu tentu saja tidak sesuai dengan kebutuhan negara yang sedang membangun (berkembang) seperti Indonesia.

Baik kebenaran tesis positivisme hukum maupun tesis mazhab sejarah seperti dikemukakan di atas diterima oleh aliran *Sociological Jurisprudence*. Bagi aliran *Sociological Jurisprudence* pemikiran kedua aliran itu adalah sama pentingnya. Maka, aliran *Sociological Jurisprudence* mengemukakan tesis bahwa "Hukum yang baik adalah hukum yang sesuai dengan hukum yang yang hidup dalam masyarakat." (Rasjidi, 2001). Tesis aliran *Sociological*

Jurisprudence ini jelas hendak memperbaiki kelemahan tesis positivisme hokum dan mazhab sejarah. Dengan perkataan lain, aliran *Sociological Jurisprudence* menawarkan suatu formula baru dengan cara mengakomodasi kedua tesis aliran tersebut. Aliran *Sociological Jurisprudence* mengakui bahwa masing-masing aliran yaitu positivisme hukum dan mazhab sejarah ada kebenarannya. Sekalipun kebenaran tesis positivisme hukum mendapat pengakuan tetapi aliran *Sociological Jurisprudence* tetap berpandangan bahwa sumber dan bentuk hukum yang utama adalah (hukum) kebiasaan. Dalam hal ini dapat diduga bahwa *Sociological Jurisprudence* sesungguhnya lebih condong pada pandangan hukum yang adil daripada hukum yang mengandung kepastian. Oleh sebab itu, aliran *Sociological Jurisprudence* berpandangan bahwa perkembangan hukum tidak berada di tangan negara atau pembentuk undang-undang, hakim atau akademisi hukum tetapi pada masyarakat itu sendiri. Pandangan ini menunjukkan bahwa aliran *Sociological Jurisprudence* dipengaruhi oleh pemikiran mazhab sejarah. Akan tetapi, Eugen Erlich sendiri sebagai pelopor aliran *Sociological Jurisprudence* pada akhirnya justru meragukan posisi kebiasaan sebagai sumber dan bentuk hukum pada masyarakat modern (Darmodihardjo & Sidharta, 2003). Dengan perkataan lain, hal ini menunjukkan bahwa Eugen Erlich sendiri secara tidak langsung mengakui adanya kelemahan ajaran *Sociological Jurisprudence* seperti halnya dengan kelemahan konsepsi hukum mazhab sejarah dan positivisme hukum yang masing-masing telah disinggung sebelumnya. Apakah hal ini berarti bahwa aliran *Sociological Jurisprudence* telah mengalami jalan buntu ?

Hukum sebagai Sarana Rekayasa Sosial *(Law as a Tool of Social Engineering)*

Apakah fungsi hukum dalam masyarakat? Jawaban atas pertanyaan tidak pernah sama pada setiap masa dan tempat. Dari sudut filsafat dan teori hukum pada dasarnya hukum mempunyai 2 (dua) macam fungsi yaitu fungsi ekspresif dan fungsi instrumental. Dalam fungsi

ekspresif, hukum berfungsi sebagai sarana untuk mengungkapkan nilai-nilai yang hidup dalam masyarakat seperti nilai keadilan sosial, persamaan di depan hukum dan lain-lain sebagainya. Dalam fungsi instrumental, hukum berfungsi sebagai sarana (alat) untuk menciptakan keamanan, ketertiban, kepastian hukum, pembaharuan masyarakat dan lain-lain sebagainya.

Salah satu pemikiran tentang fungsi hukum yang terkenal di Amerika Serikat adalah pemikiran yang dikembangkan oleh Roscou Pound. Konsepsi Roscou Pound tentang fungsi hukum merupakan kelanjutan dari ajaran aliran *Sociological Jurisprudence* yang dikembangkan oleh Eugen Erlich di Eropa dan kemudian dipopulerkan di Amerika Serikat. Roscou Pound terkenal dengan konsepsi "*law as tool of social engineering*." (Rasjidi & Shidarta, 2001) Dalam konsepsi "*law as tool of social engineering*," hukum harus dipandang dari segi fungsinya yaitu sebagai alat untuk merekayasa (mengubah) masyarakat. Pemikiran hukum sebagai alat rekayasa masyarakat mengandung konsekuensi bahwa negara tanpa bisa dihindari akan memiliki posisi dominant dalam perekayasaan masyarakat tersebut. Secara lain dapat dikemukakan bahwa konsepsi hukum sebagai alat rekayasa masyarakat menuntut peran aktif negara. Maka, secara disadari atau tidak segi yang menonjol dari hukum tidak bisa lain dari aspek kepastian hukum sekalipun hal ini dapat berakibat terhadap aspek keadilan yang menjadi terabaikan.

Sebagai alat untuk merekayasa (mengubah) masyarakat, hukum harus dipergunakan untuk mewujudkan perubahan-perubahan sosial (Kusumaatmadja, 2006). Perubahan-perubahan sosial yang dimaksud dalam hal ini adalah perubahan-perubahan sosial (perubahan masyarakat) yang direncanakan lebih dulu atau perubahan yang dikehendaki. Maka, dalam pandangan Roscou Pound hukum dipergunakan sebagai alat untuk melakukan perubahan-perubahan masyarakat yang harus berlangsung secara tertib dan berencana. Peranan hukum sebagai alat perubahan masyarakat seperti dikemukakan di atas telah berhasil dilaksanakan di Amerika Serikat. Namun, hukum sebagai alat perubahan

masyarakat dalam konteks Amerika bukan dalam arti undang-undang melainkan dalam arti keputusan-keputusan pengadilan terutama keputusan Mahkamah Agung Amerika Serikat.

Kasus Amerika Serikat yang dikemukakan di atas menunjukkan bahwa peranan lembaga peradilan (hakim) cukup besar dalam melakukan perubahan masyarakat dengan bersaranakan hukum. Peranan hakim (lembaga peradilan) tersebut sekaligus juga menunjukkan bahwa negara dalam perkembangan hukum di Amerika Serikat memiliki peranan yang juga cukup besar. Akan tetapi, peranan itu tidak dijalankan oleh badan legislatif (badan perwakilan rakyat) sebagaimana lazim di negara-negara benua Eropa yang menganut sistem hukum sipil tetapi dilakukan oleh badan peradilan (hakim) sesuai dengan sistem Common Law Amerika. Hal ini tentu saja menunjukkan adanya perbedaan yang sangat mendasar dengan konsepsi hukum yang dikembangkan oleh aliran *Sociological Yurisprudence* di Eropa yang dipelopori oleh Eugen Erlich. Maka, telah terjadi perkembangan pemikiran (konsepsi) hukum yang berbeda antara yang terjadi di Amerika Serikat sebagaimana dikemukakan dengan perkembangan pemikiran aliran *Sociological Yurisprudence* yang berkembang di benua Eropa sekalipun bertitik tolak dari konsepsi hukum yang pada prinsipnya sama.

Penutup

Dalam mazhab *sosiological jurisprudence* yang dikembangkan oleh Pound, penelitian tentang hukum didekati dengan pendekatan yang mengutamakan tujuan praktis. bahwa tugas sosiologi hukum adalah (Gurvitch, 2006): *Pertama,* Menelaah akibat-akibat sosial yang aktual dari lembaga-lembaga hukum dan doktrin-doktrin hukum. *Kedua,* mengajukan studi sosiologis berkenaan dengannya studi hukum untuk mempersiapkan perundang-undangan, dan karena itu menganggap hukum sebagai lembaga sosial yang dapat diperbaiki oleh usaha-usaha yang bijaksana guna menemukan cara-cara terbaik untuk melanjutkan dan membimbing usaha-usaha sedemikian itu. *Ketiga,* mempelajari cara membuat peraturan

perundang-undangan yang efektif dan menitik beratkan kepada tujuan sosial yang hendak dicapai oleh hukum bukan kepada sanksi. *Keempat,* membela apa yang dinamakan pelaksanaan hukum secara adil dan mendesak agar ajaran-ajaran hukum harus dianggap sebagai petunjuk ke arah hasil yang adil bagi masyarakat dan bukannya sebagai bentuk yang tidak dapat berubah.

Daftar Pustaka

Aburarea, S. (2014). *Filsafat Hukum Teori dan Praktik.* Kencana, Jakarta.

Anshori, A.G. (2009) *Filsafat Hukum,* Gajah Mada University Press. Yogyakarta.

Darmodihardjo, D & Sidharta. (1995). *Pokok-pokok Filsafat Hukum*, Gramedia Pustaka Utama, Jakarta.

Gurvitch, G. (1996). *Sosiologi Hukum*. Bhatara. Jakarta

Johnson, A.S. (1994), *Sosiologi Hukum,* PT. Rineka Cipta. Jakarta

Kusumaatmadja, M. (2006). *Konsep-konsep Hukum Dalam Pembangunan*, Citra Aditya Bhakti, Bandung.

Nusantara, A.H.G. (1988), *Politik Hukum Indonesia*, Yayasan Lembaga Bantuan Hukum Indonesia, Jakarta.

Pound, R. (1996) *Pengantar Filsafat Hukum,* terj. Mohamad Radjab. PT. Bhatara Niaga Media. Jakarta.

Rasjidi, L. & Arief B. Sidharta. (1988). *Filsafat Hukum, Mazhab dan Refleksinya*, Citra Aditya. Bandung.

Rasjidi, L. & Ira Rasjidi, (2001). *Dasar-dasar Filsafat dan Teori Hukum*, Citra Aditya Bhakti, Bandung.

Rasjidi, (1988). *Pengantar Filsafat Hukum; Apakah Hukum itu*?. Remadja Karya. Bandung.

Rahardjo, S. (2006). *Ilmu Hukum.* PT Citra Aditya Bakti, Bandung.

Rasionalitas Hukum dalam Pandangan Max Weber

Niswatul Hidayati

Pendahuluan

Salah satu pandangan dalam mengkaji hukum selain mengkaji hukum secara normatif maupun filosofis adalah mengkaji hukum secara empiris. Kajian hukum secara empiris di antaranya adalah dengan menggunakan pendekatan sosiologi. Jika kajian hukum normatif bersifat *das sollen* (apa yang seharusnya), maka kajian sosiologi hukum bersifat *das sein* (apa kenyataannya) atau sesuatu yang nyata yang dialami dalam kehidupan. Analisis sosiologis terhadap fenomena hukum bisa membantu para pembuat undang-undang maupun para hakim di pengadilan dalam mengambil sebuah keputusan.

Eugen Ehrlich menegaskan pentingnya penggunaan ilmu-ilmu sosial sebagai pendekatan dalam ilmu hukum. Lebih jauh Ehrlich mengatakan bahwa seorang ahli hukum harus belajar dari ilmuan ekonomi maupun sosial. Menurutnya, semua pengetahuan harus diambil sebagai wilayah yurisprudensi karena fakta penting dari hukum yang hidup adalah fakta kehidupan sosial secara keseluruhan. Sehingga sudah seharusnya tidak ada batasan dalam yurisprudensi atau antara ilmu hukum dengan ilmu pengetahuan

yang lain.(Ali & Heryani, 2013:6) Di antara pembahasan kajian sosiologi hukum yaitu; tentang pengaruh hukum terhadap perilaku sosial; pranata hukum dan perkembangan sosial; serta keadaan-keadaan sosial yang mempengaruhi dan menimbulkan hukum.

Salah satu tokoh sosiologi hukum modern adalah Max Weber (1864-1920), yang secara komprehensif mengkaji hukum dengan metode sosiologis. Kontribusi Weber dalam kajian sosiologi hukum terutama tentang paradigma definisi sosial atau Tindakan sosial. Weber tidak memisahkan antara struktur sosial dan pranata sosial yang keduanya membantu manusia untuk melakukan aksi sosial yang memiliki makna atau arti. Maka perlu sekali untuk mempelajari tentang struktur sosial atau unsur-unsur sekaligus juga mempelajari pranata sosial. Karena jika hanya fokus pada pranata sosial tanpa memperhatikan tindakan manusianya, sama halnya mengabaikan fakta kehidupan sosial manusia.(Anwar & Adang, 2016:73)

Pemikiran Weber menjadi penting untuk ditelaah Kembali karena relevan dengan situasi Indonesia saat ini khusunya berkaitan dengan berbagai fenomena hukum, terutama dalam kasus-kasus korupsi. Tulisan ini hendak mengkaji uraian Weber tentang tindakan individu, pengaruh stratifikasi sosial, kekuasaan atau otoritas maupun agama sebagai alat analisis untuk menafsirkan pola tindakan masyarakat dalam penegakan hukum. Hal ini dapat digunakan untuk melihat bagaimana permasalahan hukum di Indonesia seharusnya diselesaikan dengan keseimbangan ilmu hukum dan ilmu sosial. Misalnya bagimana penanganan hukum pada pengembangan pabrik dengan menggunakan lahan hutan yang mendapat penolakan keras dari masyarakat sekitar seperti yang terjadi di wilayah Rembang yang dilegalkan oleh penguasa negara demi keuntungan ekonomi tanpa memandang kepentingan lingkungan, masyarakat adat sekitar, satwa fauna yang menghuni hutan tersebut, serta dampak jangka panjang bagi masyarakat yang tinggal di wilayah sekitarnya. Sayangnya keprihatinan kita terhadap kondisi itu tidak sejalan dengan semangat juang para

penegak hukum untuk menyelesaikan kasus tersebut secara adil sebagaimana yang dicita-citakan dalam pembukaan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945.(Mahita Paksi, 2016:106)

Latar Belakang Pemikiran Max Weber

Pemikiran Max Weber yang ia tuangkan dalam tulisan-tulisannya tidak terlepas dari latar belakang kehidupan Weber Bersama kedua orangtuanya. Max Weber lahir di Jerman, dengan seorang ayah yang berprofesi sebagai hakim dan birokrat serta memiliki posisi politik yang cukup menonjol. Sedangkan Ibunya adalah pemeluk agama yang taat, terutama terhadap etika protestanisme. Weber memiliki minat dalam bidang hukum sama seperti ayahnya dan di sisi yang lain ia juga memiliki minat pada kesalehan beragama yang ditunjukkan oleh Ibunya yang seorang pengikut calvinisme (etika protestan). faktor- faktor dari kedua orang tuanya tersebut diyakini oleh banyak orang sebagai faktor pendorong Max Weber mengkaji secara mendalam tentang etika protestan dengan spirit kapitalisme industrial (Usman, 2015:33) Weber membuat kategori masyarakat berdasarkan teknologi serta membongkar nilai, norma dan perkembangan pengetahuan masyarakat berdasarkan teknologi. Weber menyatakan bahwa masyarakat pra-industrial sangat dipengaruhi oleh tradisi, sedangkan pada masyarakat industrial-kapitalis lebih dekat pada rasionalitas. Bagi Weber, tradisi adalah perasaan dan keyakinan yang diwariskan oleh para pendahulunya. Sehingga, masyarakat tradisional lebih banyak dipengaruhi oleh masa lalu. Suatu tindakan dianggap benar atau salah didasarkan pada kespakatan yang diterima secara umum, atau sesuatu yang telah menjadi pedoman yang dipegang oleh masyarakat secara turun-menurun (Usman, 2015:35)

Sebaliknya, kehidupan pada era masyarakat industrial-kapitalis menurut Weber lebih menunjukkan rasionalitas serta mengedepankan pertimbangan akal. Bahwa setiap tindakan dilakukan dilandasi oleh perhitungan efisiensi, untung-rugi, serta

selalu memperhitungkan konsekuensi dan pertimbangan tentang apa yang bisa diberikan dan apa yang bisa diperoleh. Sangat jelas bahwa prinsip tersebut adalah esensi dari kapitalisme. Pada sisi lain, Karl Marx berpendapat bahwa kapitalisme industrial merupakan antitesis dari rasionalitas, karena kapitalisme industrial penuh dengan eksploitasi dan penindasan. Menurut Max Weber ada keterkaitan antara etika protestan terutama doktrin pendeta John Calvin (Calvinisme) dengan spirit kapitalisme. Kerja keras, menjalani gaya hidup yang hemat serta mengembangkan pikiran yang rasional merupakan bagian dari bentuk ibadah kepada Tuhan. (Usman, 2015:37) Etika seperti inilah yang bertemu dengan spirit kapitalisme, sehingga terjadi afiliasi agama dan ekonomi.(Weber, 2006:16)

Max Weber juga melakukan studi terhadap stratifikasi sosial yang merupakan fenomena multidimensional. Komponen stratifikasi sosial Max terdiri dari, kelas sosial yang menunjukkan hierarki kekayaan, status dan kekuasaan. Menurut Max Weber dalam masyarakat terdapat status yang memperlihatkan *prestige* orang yang keberadaannya di luar posisi kelas. Unsur lain daam stratifikasi sosial yaitu kekuasaan yang merupakan refleksi unsur politik dan melekat pada golongan-golongan tertentu dalam masyarakat yang sangat menentukan dalam proses pengambilan keputusan-keputusan penting (birokrat).(Usman, 2015:39)

Tindakan sosial dan Rasionalitas dalam Hukum

Penjelasan Max Weber dalam teori tindakan sosial berbicara tentang motif, niat (*intention*), makna perilaku (*behavior*). Weber menjelaskan arti motivasi sebagai sesuatu yang terpisah dari tindakan dan hanya dapat dipahami dalam suatu konteks situasional yang lebih luas, sedangkan makna adalah sesuatu yang secara inheren terdapat pada tindakan itu sendiri, bukan sebagai penyebab atau tujuan. Sehingga, seseorang dapat memahami (menerima) apa yang sedang dilakukan orang lain (dalam hal niatnya) tanpa mengetahui mengapa dia melakukannya (Supraja, 2012). Sedangakan tindakan

menurut pendapat Weber adalah perilaku yang bermakna yang diarahkan pada orang lain. Adapun arti tindakan sosial bagi Weber adalah tindakan dalam hal baik nyata, atau murni dalam batin atau subjektif; tindakan dapat berupa intervensi positif dalam sebuah situasi, atau dengan sengaja menahan diri dari intervensi atau secara pasif mendukung.

Jika makna dan kehendak tindakan seseorang tidak dapat diketahui, maka Weber memberikan jawaban berupa dua konsep yang berbeda. *Pertama*, makna subjektif yang menunjukkan tindakan aktor dapat dipahami secara observasi langsung. Misalnya seseorang membawa sebuah kampak, maka perbuatan yang dilakukannya adalah untuk memotong kayu. Kedua, perluasan makna tindakan dengan pemahaman motivasional yang membutuhkan pengetahuan tentang masa lalu dan masa depan aktor. Selanjutnya teori tindakan sosial ini dikembangkan oleh Talcott Parson yang memberikan karakteristik tindakan sosial, di antaranya bahwa aktor berada dibawah kendala nilai-nilai dan norma yang mempengaruhi dalam memilih dan menentukan tujuan serta tindakan alternatif untuk mencapai tujuan. Adapun Weber membagi tindakan sosial menjadi empat macam; *pertama*, rasionalitas instrumentalis, *kedua*, rasionalitas berorientasi nilai, *ketiga*, tindakan tradisional, *keempat*, tindakan afektif (Anwar & Adang, 2016:77–78).

1. Rasionalitas instrumentalis, hal ini meliputi pertimbangan rasional atas alat-alat alternatif untuk mencapai tujuan. Aktor tidak hanya menilai cara yang baik untuk mencapai tujuan, tetapi juga menentukan nilai dari tujuan tersebut.
2. Rasionalitas berorientasi nilai, alat-alat hanya merupakan objek untuk tujuan-tujuan yang sudah ada. Aktor tidak dapat menilai apakah cara yang digunakan tepat atau tidak.
3. Tinadakan tradisional, tindakan yang didasarkan atas kebiasaan-kebiasaan dalam mengerjakan sesuatu pada masa lalu saja.
4. Tindakan afektif, yaitu tindakan yang dibuat-buat, dipengaruhi oleh perasaan atau emosi aktor, sehingga sukar dipahami.

Dalam teori tindakan sosial tidak ada tindakan yang tidak bertujuan. Selain itu, aktor juga memiliki kerangka preferensi (kerangka pilihan) yang bersifat relatif tetap atau stabil. Sehingga tindakan atau hukum dapat dikatakan rasional jika memiliki preferensi dan membuat keputusan hukum sesuai dengan kerangka preferensinya tersebut (Haryanto, 2012:201–201). Weber melihat bahwa peradaban modern sebagai era bagi tindakan rasionalitas instrumental. Rasionalitas lebih banyak dilihat dari sisi tujuan yang ingin dicapai daripada alat atau cara untuk mencapainya. Apakah cara yang digunakan untuk mencapainya merugikan orang lain atau tidak, individu tidak terlalu memperhatikan hal tersebut. Pembagian tindakan sosial ini juga mempengaruhi bentuk hukum dan masyarakat. Dalam studinya tentang *Herrschaft* (dominasi) dalam masyarakat dan *rasionalitas* masyarakat Barat yang ditelitinya adalah landasan dari kajian hukumnya. Ketika hukum memiliki aturan-aturan umum *in abstracto* yang siap penggunaannya untuk menangani kasus-kasus konkrit berarti hukum tersebut memiliki rasionalitas yang substantif. Namun jika setiap perkara hukum diselesaikan atasa dasar kebijakan-kebijakan politik, kekuasaan, bahkan juga berdasarkan emosional tanpa merujuk pada aturan-aturan umum yang ada, maka menurut Weber hukum tersebut tidak memiliki rasionalitasnya yang substantif (Anwar & Adang, 2016:138–139). Teori tindakan sosial berlandaskan pada dua elemen dasar, yaitu aktor sebagai elemen kunci dan sumber daya. Maka dalam konteks hukum sumber daya ini dapat berupa kekuasaan, kekayaan ekonomi, maupun stratifikasi sosial. Masing-masing aktor yang melakukan tindakan memiliki modal sumber daya yang berbeda. Sumber daya adalah hal-hal yang diinginkan aktor. Perbedaan penguasaan sumber daya ini mengakibatkan ketimpangan dalam struktur hubungan dengan segala akibatnya.

Jika latar belakang studi Weber adalah dunia modern Barat yang identic dengan masyarakat *industrial-kapitalis* pada awal-awal abad ke-20, maka gambaran masyarakat tersebut tidak jauh berbeda dengan kondisi masyarakat Indonesia pada saat ini. Meskipun pada

konteks yang lain, yaitu budaya Indonesia lekat dengan budaya Timur yang berbeda dengan budaya Barat. Artinya, dalam konteks negara-bangsa Indonesia adalah bagian yang tak terpisahkan dari perkembangan global atau menjadi bagian dari dunia modern. Artinya, pandangan-pandangan Weber sesuai jika kita gunakan sebagai alat analisis perkembangan masyarakat dan hukum di Indonesia pada saat ini, melihat pola tindakan masyarakat yang cenderung *unik.*

Konsep modern seringkali dipahami sebagai konsep pembaharuan sebagai lawan dari konsep tradisional. Istilah modern setidaknya berkaitan dengan tiga hal: *pertama,* berkaitan dengan waktu; *kedua,* berkaitan dengan penemuan-penemuan bidang ilmu pengetahuan, dan yang *ketiga,* berkaitan dengan pikiran atau ideologi. Modernisasi juga kerap dikaitkan dengan perihal perubahan bidang teknologi dan ekonomi. Modernisasi juga melibatkan transpformasi semua sistem untuk masyarakatnya, baik sistem politik, sosial, ekonomi, intelektual, keagamaan, maupun psikologi, serta sistem hukum.(Umar, 2014:161) Dalam mendekati hukum Max Weber memiliki tiga bentuk pendekatan yaitu: pendekatan moral, pendekatan yurisprudensi, dan pendekatan sosiologis.

1. Pendekatan moral, bahwa hukum harus mengekspresikan nilai-nilai moralitas, yaitu apa yang secara moral dianggap benar serta apa yang secara moral dianggap salah. Ekspresi hukum harus konsisten dengan nilai-nilai moral. Secara filosofis moral dapat berasal dari nilai-nilai agama atau dari kitab-kitab suci. Sehingga, dimungkinkan untuk menuntut adanya sumber-sumber moral dari hukum pada dasar religiusnya, yaitu tercakup di dalamnya kalimat-kalimat yang berasal dari kitab-kitab suci seperti al-Qur'an dan Ijnil, atau kalimat-kalimat yang pernah diucapkan para Nabi (Ali & Heryani, 2013:72).
2. Pendekatan Ilmu Hukum (Yurisprudensi), yaitu bahwa hukum seharusnya otonom dari unsur agama, filosofi, dan nilai-nilai serta kebijaksanaan-kebijaksanaan politik. Pendekatan hukum memiliki tipe independen dalam penalarannya serta memiliki

asas-asas hukum yang bersifat logis dan justifikatif. Dengan pendekatan ilmu hukum ini, maka para sarjana hukum akan memandang bahwa berbagai fenomena non hukum, yaitu fenomena sosial, fenomena politik, fenomena budaya, fenomen agama, fenomena ekonomi, akan tetap menjadi fenomena biasa yang belum mempunyai makna di bidang hukum, sebelum ia dikonstruksi oleh hukum sebagai fenomena hukum.

3. Pendekatan sosiologis, hukum tidak dikonsepsikan sebagai suattu gejala normatif yang otonom, tetapi hukum dikonsepsikan sebagai institusi sosial yang berkaitan dengan unsur-unsur sosial yang lain. Ada beberapa objek yang dikaji dalam pendekatan ini, yaitu: *pertama*, mengkaji hukum sebagai *government sosial control.* hukum menjadi dasar pijakan pengendalian perilaku masayarakatnya oleh negara. Pendekatan ini mengkaji hukum dalam kaitannya dengan pengendalian sosial dan sanksi yang dipaksakan oleh pemerintah melalui alat negara; *kedua*, berkaitan dengan sosialisasi yaitu suatu proses untuk membentuk masyarakat yang menyadari adanya berbagai kaidah sosial yang mencakup kaidah hukum, kaidah moral, kaidah agama, dan kaidah sosial lainnya. Sosialisasi ditujukan sebagai proses prakondisi untuk memungkinkan pengendalian sosial terlaksana secara efektif; *ketiga*, hukum dan stratifikasi sosial. Mengkaji bagaimana dampak adanya stratifikasi sosial terhadap pelaksanaan hukum. Secara normatif, hukum tidak membeda-bedakan subjek hukumnya. Secara filosofis-ideal hukum bertujuan mewujudkan keadilan, maka secara empiris-sosiologis keadilan tersebut dapat diterima sepanjang keadilan itu dipahami sebagai keadilan yang stratifikasi atau keadilan yang disesuaikan dengan strata sosial seseorang di dalam masyarakatnya (Ali & Heryani, 2013: 14).

Pada pendekatan yang ketiga atau pendekatan sosiologi hukumnya, Weber membagi tingkatan rasionalitas dalam perkembangan hukum dan masyarakat menjadi tiga tingkatan.

1. Subtantif – Irasionalitas, bentuk ini terjadi pada masyarakat tradisional yang bentuk legitimasinya berdasarkan otoritas pribadi. Administrasinya bersifat asas patrimonial, dengan alam pikiran yang cenderung mistis, alamiah, dan mengikuti naluri. Adapun bentuk hukumnya hanya berdasarkan intuisi tanpa aturan atau disebut dengan tipe hukum *formal irrationality* dan *substantive rationality.*
2. Subtantif – rasional, bentuk ini melekat pada masyarakat yang percaya pada adat dan kebiaasaan tradisional. Otoritas atau kekuasaan kepemimpinan bertumpu pada seseorang yang menurut tradisi layak untuk menjadi pemimpin. Wajah hukumnya berbentuk informal – rasional atau berupa aturan-aturan umum yang bersifat informal.
3. Rasional – legal, masyarakatnya sudah tidah terpaku adat atau tradisi tetapi sudah bertansformasi menjadi masyarakat maju dan modern. Otoritasnya berupa kekuasaan formal berdasarkan kualitas yang disahkan secara resmi oleh negara. Bentuk administrasinya adalah birokrasi yang ditangani secara professional. Bentuk hukumnya berdasarkan konsep – konsep abstrak ilmu hukum, lebih rinci dan telah terkodifikasi. Tipe yang terahir ini adalah yang disebut juga sebagai hukum modern.

Efektifitas kekuasaan hukum dalam tahap terahir perkembangan hukum dan masyarakat-nya Weber yaitu rasional-legal akan terlaksana jika didasarkan pada hal-hal berikut ini (Ali & Heryani, 2013:216–217).

a. setiap orang bebas menentukan norma bagi hubungan di antara mereka, apakah norma tersebut berasal dari ketentuan yang ada atau berasal dari perjanjian yang mereka buat sendiri. Tentunya hubungan ini hanya berlaku bagi hubungan privat di antara warga bukan hubungan yang bersifat publik.
b. Bagi Weber penyelenggaraan hukum tidak lain digunakan untuk penyelesaian perkara atau konflik dengan menerapkan

aturan-aturan yang abstrak terhadap perkara-perkara yang konkret. Tentang fungsi hukum hanya sebagai alat penyelesaian konflik ini merupakan pandangan yang masih konvensional.

c. Kedudukan pejabat negara tidak lagi dianggap sebagai penguasa yang terbebas dari peraturan-peraturan yang berlaku terhadap dirinya. Dia tunduk pada ketentuan-ketentuan yang sifatnya tidak personal. Artinya dalam wilayah ketaatan terhadap hukum ia tetap memiliki kedudukan ynag sama dengan warga yang lain, yang tidak menjabat.
d. Ketaatan terhadap negara bukan kepada orang atau penguasa, tetapi taat terhadap aturan semata-mata karena ketaatan terhadap hukum yang berlaku.

Pada tahap terbentuknya hukum modern seiring dengan meningkatnya kekuasaan negara yang terwujud dalam sebuah negara modern. Terdapat beberapa point pemikiran Max weber tentang konsep hukum modern. *Pertama,* hukum modern didukung oleh kekuasaan dari negara dalam bentuk sanksi yang memaksa yang diberlakukan melalui pengadilan-pengadilan ketika ada pelanggaran terhadap aturan-aturan yang berlaku dan memiliki bentuk tertulis. *Kedua,* hukum modern bersifat sistematis dimana bagian hukum material dan hukum procedural saling berhubungan dan meruapkan satu sistem normatif yang logis dan rasional. *Ketiga,* substansi dari hukum modern terpisah dari pertimbangan agama dan etis dimana prosedurnya diarahkan pada upaya rasional untuk tujuan yang rasional (Umar, 2014:165). *Keempat,* hukum menjadi instrument yang digunakan untuk membuat kebijakan-kebijakan politik (Anwar & Adang, 2016:152).`

Munculnya hukum modern ditandai oleh kemunculan positivisme dalam ilmu-ilmu sosial pada abad ke-18, yakni dengan adanya sintifikasi hukum modern. Akibat pengaruh positivisme tersebut membuat tatanan hukum modern membebaskan diri dari pengaruh teologi, sehingga hukum modern menjadi sangat rasional. Keadilan diwujudkan dengan pembuatan hukum positif (undang-

undang). Dalam hukum modern, hubungan kemasyarkatan dan pemerintahan dilandaskan pada peraturan yang bersifat *impersonal* dan *impartial.* (Anwar & Adang, 2016:152) karakter lain dalam hukum modern yaitu adanya sistem birokrasi, beserta prosedur tertulis untuk masing-masing kasus untuk memutuskan suatu perkara. Sebagaimana telah dijelaskan di atas, konsep hukum modern Weber memiliki keterhubungan dengan negara modern yang diwujudkan dalam sistem administrasi rasional birokratis. maka karakteristik yang muncul dalam sistem negara modern dengan hukum modern di antaranya adalah; 1) adanya suatu tertib admnistrasi beserta perlengkapannya dan hukum tunduk pada perubahan yang dibuat oleh badan pembuat undang-undang; 2) disetiap wilayah yurisdiksi terdapat otoritas yang berwenang mengikat tindakan setiap orang; 3) kekuasaan digunakan dan dianggap sah jika sesuai dengan aturan serta mendapat izin dari ketentuan yang berlaku.(Ali & Heryani, 2013:215)

Hukum Privat dan Hukum Publik

Pendapat Max Weber dalam konsep hukum modern terutama tentang kebebasan setiap orang untuk menentukan norma bagi hubungan, baik hubungan privat di antara warga maupun hubungan yang bersifat publik melahirkan perbedaan konsep antara hukum privat dengan hukum publik. Fokus utama hukum privat yaitu norma hukum yang mengatur hubungan antar individu dalam hubungan sosialnya, seperti misalnya dalam hubungan transaksi ekonomi. Contohnya, hukum yang mengatur mengenai jual beli dan kepemilikan, hukum yang mengatur tentang kompensasi atau ganti rugi akibat cedera, luka, atau kerusakan yang diderita.

Sedangkan hukum publik mengarah pada norma-norma hukum untuk mengatur tindakan negara, tindakan para pejabat negara, serta tindakan seseorang yang dalam statusnya mewakili negara. Contoh untuk hukum publik di antaranya adalah hukum yang mengatur interaksi antara para wakil pemerintah, hukum yang mengatur tingkah laku para pejabat negara, serta hukum yang

mengatur dana dan kegiatan pemilihan umum. *Constitusional law* adalah salah satu hukum publik yang membentuk *the fundamental law* dimana semua hukum lain harus menyesuaikan dibawah aturannya.(Ali & Heryani, 2013:70)

Adapun bentuk ideal dari hukum menurut Weber, terdiri dari empat tipe yaitu:

a. *Irasional material,* yaitu pembentuk undang-undang dan hakim mendasarkan keputusannya pada nilai-nilai emosional tanpa menunjuk pada suatu kaidah apapun.
b. *Irasional formal,* pembentuk undang-undang dan hakim berpedoman pada kaidah-kaidah di luar akal atau berpedoman pada ramalan atau wahyu.
c. *Rasional material,* pembentuk undang-undang dan hakim mendasarkan keputusannya pada kitab suci, ideologi, atau kebijaksanaan penguasa.
d. *Rasional formal,* hukum dibeuntuk semata-mata atas dasar konsep-konsep abstrak dari ilmu hukum.

Sistem hukum berdasarkan pembagian empat tipe hukum ideal tersebut di bagi atas rasionalitas formal yang merupakan sistematisasi norma umum dan prosedural yang dikendalikan oleh golongan intelektual, dan rasionalitas substantif yang merupakan pertimbangan keadilan terhadap keputusan-keputusan kasus individual.

Penutup

Kapitalisme meruapkan unsur kunci yang menggerakkan perubahan besar masyarakat Eropa pada saat itu, yang menyebabkan transformasi pada berbagai bidang di antaranya adalah perubahan pada sektor hukum dan perkembangan masyarakatnya. Perkembangan hukum dan masyarakat bergerak dari irasional menuju tahap rasional. Unsur-unsur dalam hukum yang rasional menurut Weber terdiri dari hukum formal dan hukum material. Hukum formal adalah keseluruhan sistem teori hukum

yang aturan-aturannya didasarkan hanya pada logika hukum tanpa mempertimbangkan unsur lain di luar unsur hukum. Sedangkan hukum material memperhatikan dan mempertimbangkan unsur-unsur non yuridis seperti kebijakan-kebijakan politik, unsur ekonomi, atau unsur dari nilai agama. Jadi, hukum formal cenderung pada penyusunan sistematika kaidah-kaidah hukum, sedangkan hukum material pada wilayah yang empiris. Konsep hukum modern dari Weber telah membidani lahirnya hukum modern di Eropa saat itu, di antaranya adalah hukum modern di negara Austria. Selanjutnya Max Weber menegaskan bahwa hukum dipengaruhi oleh berbagai kepentingan yang sifatnya ideal maupun material, serta dipengaruhi dari cara berpikir kelas-kelas sosial maupun para pakar hukum yang memiliki pengaruh di masyarakat.

Daftar Pustaka

Ali, A., & Heryani, W. (2013). *Menjelajah Kajian Empiris terhadap Hukum*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group.

Anwar, Y., & Adang. (2016). *Pengantar Sosiologi Hukum*. Jakarta: Grasindo.

Erwin, M. (2016). *Filsafat Hukum: Refleksi Kritis terhadap Hukum dan Hukum Indonesia*. Jakarta: Kencana.

Fajar, A. M. (2013). *Teori-Teori Hukum Kontemporer*. Malang: Setara Press.

Handoyo, B. H. C. (2019). Konstruksi Pandangan Critical Legal Theory Tentang The *Rule* of Law, The Meaning of Law, dan The Law and Society. *Arena Hukum*, *11*(3), 434–453. https://doi.org/10.21776/ub.arenahukum.2018.01003.1

Haryanto, S. (2012). *Spektrun Teori Sosial; Dari Klasik hingga Postmodern*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.

Hume, D. (2007). *A Treatise of Human Nature: A Critical Edition*. Oxford University Press.

Supraja, M. (2012). Alfred Schutz: Rekonstruksi Teori Tindakan Max Weber. *Jurnal Pemikiran Sosiologi*, *1*(2), 83.

Usman, S. (2015). *Sosiologi; Sejarah, Teori dan Metodologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Weber, M. (2006). *Etika Protestan dan Spirit kapitalisme,* terj. Tim Pustaka. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

BAGIAN KETIGA:

HUKUM DI ERA POSMODERNISME

Realisme Hukum Skandinavia: Hukum dalam Kerangka Psiko-Fisis

Endrik Safudin

Pendahuluan

Aliran realisme hukum Skandinavia memandang hukum itu memiliki posisi yang sangat penting dalam masyarakat. Aliran ini memposisikan hukum dalam masyarakat berfungsi lebih dari hanya sekedar rasa takut (*fear*) kepada perintah atasan atau takut terhadap sanksi dari pada penguasa. Aliran ini berpendapat bahwa yang terpenting untuk ditemukan adalah masyarakat mentaati hukum itu sebagai suatu perbuatan yang baik dan benar.

Dalam sejarahnya, aliran realisme hukum Skandinavia berawal dari lahirnya realisme hukum yang menasbihkan diri sebagai suatu gerakan ketidakpercayaan (*unbelieve*) terhadap hukum yang menitikberatkan pada unsur aksiologis (etika dan moral). Sebagai perlawanannya, realisme hukum menitikberatkan pada gerakan-gerakan yang menekankan unsur empiris seperti: *the interresenjurisprudenz* dari Otto Von Jhering di Jerman, aliran sejarah dari Von Savigni di Jerman, aliran hukum bebas *(Free Law Movement* yang dimotori oleh Durkheim atau di Eropa yang populer dengan *freirechtslehre* dipelori oleh Eugen Erlich dan H. Kantorowicz, sosiologi hukum dari Max Weber, Ehrlich dan Karl Marx, *egological theory* dari Carlos Cossio di Argentina.

Berpijak dari realitas sosial, maka realisme hukum memiliki *standing position* bahwa hukum merupakan hasil dari kekuatan-kekuatan sosial dan alat kontrol sosial. Realisme hukum tidak terbatas hanya pada ilmu hukum saja, tetapi juga meliputi kepribadian manusia, lingkungan sosial, keadaan ekonomi, dan kepentingan bisnis (Aburaera, et.al., 2013). Paham ini kemudian tidak percaya pada konsepsi hukum normatif kecuali konsepsi hukum adalah apa yang dilakukan di pengadilan dan orang-orang yang bekerja di pengadilan (Suadi, 2018). Oleh karena itu, pada prinsipnya realisme hukum lahir sebagai kritik atas positivisme hukum yang memandang hukum sebagai norma-norma positif dalam sistem peraturan perundang-undangan.

Melalui kajian ini, penulis berusaha mengkaji bagaimana paradigma realisme Skandanavia tenatng hukum dalam kerangka psiko-fisis dan bagaimana pemikiran para penganut aliran realisme hukum Skandanavia.

Realisme Skandanavia: Hukum dalam Kerangka *Psiko-Fisis*

Realisme Skandinavia memiliki konsep penyelidikan kebenaran dengan memakai psikologi. Konsep ini berbeda dengan realisme Amerika yang menitikberatkan kepeduliannya pada praktik hukum dari para pelaksana hukum. Realisme hukum Skandinavia justru aksentuasinya pada perilaku manusia ketika berada dalam kontrol hukum. Dengan menggunakan psikologis, para tokoh aliran ini menyelidiki perilaku manusia (terhadap hukum) untuk mendapatkan arti hukum yang sebenarnya (Ali & Heryani, 2012). Sehingga nampak distingsi yang esensial antara realisme hukum amerika dengan realisme hukum Skandanavia. Realisme hukum Amerika lebih menekankan pada pengalaman-pengalaman praktis hakim dalam mengadili perkara, sedangkan realisme hukum Skandinavia lebih menitikberatkan pada perilaku manusia sebagai suatu kenyataan empiris.

Para tokoh penganut aliran realisme Skandinavia di antaranya: Axel Hagerstrom (1868), Karl Olivecrona (1897-1980), A.V. Lundstedt (1882-1955), Alf Ross (1899-1979), Julius Stone (1907-1985) dan John Rawls (1921-2002). Para penganut realisme ini secara tegas menolak metafisika hukum dengan membela nilai-nilai yang bisa diverifikasi secara ilmiah atas gejala hukum yang faktual. Disisi lain, aliran ini juga menolak ajaran positivisme hukum dari John Austin. Menurut aliran ini, John Austin mengabaikan begitu saja tanpa penjelasan terhadap berbagai karakteristik yang hakiki dari hukum. Tegasnya, aliran ini memandang hukum itu berfungsi dalam masyarakat, lebih dari hanya sekedar rasa takut (*fear*) kepada perintah atasan atau takut terhadap sanksi dari para pada penguasa. Padahal yang penting ditemukan adalah masyarakat mematuhi hukum itu sebagai suatu tindakan yang baik dan benar (Rahmatullah, 2021). Aliran Skandinavia mempunyai pendapat yang lebih empirikal dibanding aliran realisme Amerika. Sebab, menurut aliran ini, berfungsinya hukum dalam masyarakat dapat dilihat dari perasaan takut ketika melakukan pelanggaran, perasaan takut dikucilkan oleh masyarakat, dsb (Fuady, 2005).

Gerakan realisme Skandinavia dilatarbelakangi oleh diterimanya cara berpikir empiris ala Inggris. Ciri pendekatan realisme Skandinavia adalah pendekatan psikologi. Sehingga ilmu psikologi lebih banyak dipakai untuk menggali fenomena hukum. Adapun ciri realisme ini di antaranya: pemikiran ini berkarakter sosiologis, namun menitikberatkan pada pentingnya hukum untuk diposisikan di dalam konteks kebutuhan yang faktual di dalam kehidupan masyarakat. Selain itu, perhatiannya juga terhadap aspek praktis dari jalannya suatu proses peradilan.

Axel Hagerstorm salah satu tokok aliran ini menyatakan ilmu hukum harus dilepaskan dari mitologi, teologi, dan metafisika. Pemikiran hukum sama dengan pemikiran sosiologis dimana tanpa adanya investigasi empiris, namun harus dilandaskan pada analisis konseptual, historis, dan psikologis. Hukum adalah perasaan psikologis yang tampak dari rasa wajib, rasa senang memperoleh

keuntungan, rasa takut akan reaksi masyarakat bila menjalankan atau tidak menjalankan perbuatan tertentu. Jadi ilmu hukum harus berpijak dari kenyataan-kenyataan empiris, yakni yang sesuai dengan perasaan psikologis individu.

Menurut Lili Rasjidi, Ciri-ciri gerakan realisme Skandinavia antara lain: *pertama*, realisme Skandinavia merupakan cara berpikir para ahli hukum modern Skandinavia yang tidak ada persamaannya dengan negara lain. *Kedua*, persamaan dengan realisme Amerika, hanya terletak pada kesamaan nama, tidak ada hubungan dengan yang lain. *Ketiga*, filsafat yang memberikan kritik-kritik terhadap metafisika hukum. Gerakan ini mirip dengan filsafat hukum eropa kontinental. *Keempat*, pengikutnya menolak berlakunya hukum alam (Rasjidi, 1990).

Menurut Lloyd D. dan Freeman, terdapat beberapa pokok-pokok pikiran penting yang menjadi mainstream dari aliran ini, antara lain:

1. *Law as fact*. Aliran ini berkeyakinan bahwa hukum hanya dapat dijelaskan melalui fakta-fakta yang bisa di observasi, dan studi tentang fakta ini –yang disebut dengan ilmu pengetahuan hukum– karenanya merupakan sebuah ilmu pengetahuan sebagaimana ilmu pengetahuan lain yang peduli dan menekankan diri pada fakta dan peristiwa dalam hubungan sebab-akibat. Oleh sebab itu, keyakinan tentang kekuatan mengikat, kebenaran hukum, eksistensi hak dan kewajiban, keyakinan tentang hak property dipisahkan dari khayalan dan dunia metafisika.

   Menurut Olivecrona, aturan hukum adalah "perintah yang independen" yang terkonkretisasikan dalam wujud perintah, namun tidak seperti perintah yang berasal dari seseorang. Hukum terkonkretisasikan dalam "rasa" dari susunan kalimat dalam undang-undang, dan ditangkap oleh alam pikiran manusia dan selanjutnya mempengaruhi tingkah laku manusia. Lundstedt menambahkan bahwa aturan hukum hanyalah sebuah prosedur untuk menggapai tujuan tertentu (dalam hal ini adalah kesejahteraan sosial). Lundstedt melihat bahwa

hak dan kewajiban hanyalah sebagai konklusi hukum. Dia menggambarkan seperti hak atas *property* sebenarnya hanyalah tiada resiko hukum bagi pemilik *property* untuk melasanakan perbuatan-perbuatan atas property tersebut. Dengan demikian, *property right* tidak muncul dari das sollen, melainkan dari das sein.

2. *Theory of law*. Menurut Ross, ilmu hukum dibedakan menjadi 2 jenis. *Pertama*, hukum dalam arti yang dinyatakan dalam undang-undang, dan *kedua,* hukum yang dinyatakan melalui kalimat-kalimat dalam buku. Kategori pertama bersifat menentukan, sedangkan kategori kedua lebih mengarah kepada pengetahuan tentang apa hukum yang sebenarnya yang berisi pernyataan dan penjelasan. Bagi Ross, validitas hukum adalah serangkaian abstrak dari ide-ide normatif yang disajikan dalam sebuah skema intepretasi atas fenomena hukum dalam kenyataan, yang dimaksudkan untuk memprediksikan aktifitas para hakim. Ross menyatakan norma hukum utamanya ditujukan bukan kepada seluruh masyarakat, namun sebagai petunjuk kepada hakim. Aturan hukum merupakan aturan tentang penggunaan kekuatan dan ditujukan kepada para pejabat terkait. Contoh, larangan membunuh sebagai petunjuk bagi hakim dan beberapa instansi pemerintah dalam berurusan dengan kasus-kasus pembunuhan yang diajukan kepada mereka. Dalam penglihatan Ross, semakin efektif pemenuhan aturan oleh masyarakat, maka semakin sulit untuk mengukur validitas (hukum) nya, karena pengadilan tidak mempunyai kesempatan untuk menunjukkan reaksinya. Oleh sebab itu, Ross berpendapat hukum adalah valid jika hakim menganggapnya mengikat. Namun, pemikiran Ross ini dianggap banyak memunculkan permasalahan karena dianggap sulit untuk menyelidiki pemikiran hakim.
3. Prinsip-prinsip verifiabilitas. Fakta bagi realis sebagai hal yang tidak dapat ditawar, dan menolak metafisika. Dalam konteks ini, terdapat kesamaan antara aliran ini dengan *legal positivism*. Ross berpendapat hanya ada satu dunia dan satu

kognisi (kesadaran). Seluruh ilmu pengetahuan (termasuk ilmu pengetahuan hukum) hanya memfokuskan perhatian kepada fakta, seluruh dalil ilmu pengetahuan menyangkut realitas, dan seluruh yang tidak sepenuhnya logis-matematis- selalu merujuk kepada uji pengalaman. Studi hukum doktrinal bagi Ross diakui sebagai ilmu pengetahuan sosial empirik. Ross juga menyatakan makna diberikan terhadap fakta yang bisa diverifikasi, sehingga dalil-dalil yang tidak bisa diverifikasi maka tidak bermakna. Meskipun demikian, Lloyd D. Dan Freeman mengakui pandangan Ross ini bermasalah dengan pemahaman tentang kegunaan bahasa, yang menurutnya bersifat tunggal. Padahal dalam realitasnya kegunaan bahasa bisa bermacam-macam. Namun demikian, dalam perkembangan selanjutnya, aliran imi lebih bersikap toleran terhadap keragaman kegunaan bahasa. McCormak mengatakan keragaman fungsi bahasa dan realitas psikologis dari keyakinan dan perasaan adalah elemen utama dari penjelasan Ross dan Olivecrona membedakan bahasa hukum kedalam 2 kategori: *technical* (yang bersifat pasif) dan *performative* (yang bersifat kreatif).

4. Asal mula hukum. Menurut Olivecrona, asal mula hukum sejatinya adalah pertanyaan tentang asal mula histori dan faktual tentang pertumbuhan "aturan yang luar biasa, bersifat magis-religius yang ditemukan dalam masyarakat kuno".
5. *Reductionssm* dan *legal concept*. Menurut Ross, konsep bisa selalu direduksi dengan analisa atas serangkaian dalil yang setara, atau bisa disubtitusikan.
6. *Feature of law*. Menurut Olivecrona, kinerja sistem hukum tidaklah mistis, atau dilandaskan pada entitas yang fiktif, misalnya negara atau sifat mengikat dari hukum. Olivecrona beranggapan hukum diproduksi oleh sekelompok orang yang berada dalam sebuah organisasi negara yang mampu melaksanakan hukum melalui kekuatan pemaksa yang dimilikinya, dan sekelompok orang di lembaga legislatif yang bisa melahirkan tekanan psikologis terhadap masyarakat.

7. Hukum dan moralitas. Dalam pemikiran aliran Skandinavia, gagasan-gagasan moral sejatinya dibentuk oleh hukum. Hukum menjadi faktor utama yang mempengaruhi standard moral, terutama karena kemampuannya untuk memanfaatkan kekuatan untuk menegakkannya. Teori ini memang sangat rentan untuk diperdebatkan, terutama jika dipertanyakan tentang mana yang lebih dulu hadir, apakah moral ataukah hukum.
8. Ideologi hukum-*method of justice* dan *social welfare*. Kebanyakan kelompok realis mendukung konsep legal *ideology* atau *method of justice* dengan menyandarkan diri pada tujuan material hukum, mengutamakan sistem hukum yang aktual. Sehingga menolak aspek metafisika, atau penggunaan hukum alam atau nilai keadilan sebagai parameter penilaian objective, karena menurut aliran realis, sebuah penilaian pastilah subjectif. Bagi Lundstedt, jurisprudence haruslah berlandaskan observasi atas fakta, bukannya berlandaskan atas penilaian individual atau metafisika.

Menurut Shidarta, baik realisme hukum Amerika maupun Skandinavia memiliki persamaan yaitu paham ini menyatakan hukum terputus dari sejarah, ruang dan waktu yang berkesinambungan. Hukum hanya dilihat dari perspektif yang mikro yaitu hanya dari kasus per kasus. Oleh sebab itu, realisme hukum di Amerika juga disebut sebagai pragmatisme hukum sehingga objek kritikan hukum di Amerika pada putusan-putusan hakim. Para pengkritik berpendapat kadang-kadang putusan hakim dipengaruhi oleh hal-hal sepele seperti situasi sosiologis dan keadaan ketika kasus itu akan diputuskan. Bahkan salah satu tokoh dari mereka Jerome Frank mengatakan putusan hakim itu tergantung dari apa sarapan pagi yang hakim makan. Lanjut Shidarta, paham ini juga menyampaikan kritiknya terhadap pemberdayaan hukum sehingga muncul konsep *fact skepticism* dan *rule skepticism*. *Fact skepticism* menolak adanya kepastian hukum karena putusan hukum bergantung pada variasi fakta yang dihadapi hakim ketika

ingin memutus perkara. Sedangkan *rule skepticism* menolak adanya keseragaman (uniformitas) dalam aturan hukum. Keseragaman hukum hanyalah mitos belaka sebagaimana yang diajarkan positivisme hukum. Hukum tidak bisa disimplifikasi sehingga hukum digeneralisasi terhadap sebuah norma. Padahal ada banyak fakta tapi hanya diambil satu kesimpulan yang generalis. Ini amat sangat berbahaya. Putusan hakim ternyata justru lebih dipengaruhi faktor-faktor nonhukum yang muncul berbeda pada setiap fakta yang beda (Rahmatullah, 2021).

Pada umumnya, para ahli hukum relaisme berpendapat ilmu hukum sejatinya dibangun di atas studi tentang hukum dalam pelaksanaannya (*the law in action*). Bagi mereka, *law is as law does*. Hukum tidak boleh begitu saja dideduksikan dari aturan-aturan yang telah ada sebagaimana pada positivisme hukum. Namun, para penegak hukum harus memperhatikan faktor-faktor lain di luar hukum, seperti politik dan ekonomi (Ali, 2002).

Napak Tilas Pemikiran Tokoh Relaisme Skandinavia

a. Axel Hagerstrom (1868-1939)

Axel Hagerstrom (1868-1939), dalam bukunya *"Inquiries into the Natural of Law and Morals"*, menyelidiki azas-azas hukum yang berlaku pada zaman Romawi. Rakyat Romawi menaati hukum secara irasionil yang dilandaskan pada bayangan yang bersifat magis atau ketakutan pada tahayul (metafisika). Menurutnya, Hukum seharusnya diselidiki dengan berpijak pada empiris yang dapat ditemukan dalam perasaan psikologi. Perasaan psikologis adalah rasa wajib, rasa kuasa dalam mendapatkan untung, rasa takut akan reaksi dari lingkungan, dan sebagainya (Darmodihardjo & Sidharta, 2006). Hegestrom berpendapat hukum seharusnya diselidiki dengan bertitik tolak pada data empiris, yang bisa ditemukan dalam perasaan psikologis.

Hagerstrom mengingkari adanya nilai-nilai obyektif. Ia mengingkari adanya ilmu tentang *the ought*, karena semua persoalan tentang keadilan, tujuan hukum, adalah soal penilaian pribadi dan

tidak bisa dijadikan obyek pengamatan ilmiah. Menurutnya, tidak ada sebetulnya apa yang disebut "kebaikan" dan "kejelekan" di dunia ini. Ide tentang "hak" tidak memiliki landasan faktual tetapi datang dari perasaan akan kekuasaan yang melekat padanya, sesuatu yang bisa dijelaskan secara psikologis (Rahardjo, 1982).

b. Karl Olivecrona (1897 - 1980)

Karl Olivecrona (1897-1980), dalam bukunya *"Law as Fact, Legal Language and Reality dan The Imperative Element in Law*", menyamakan hukum dengan perintah yang bebas (*independent imperatives*), dan menyangkal keberadaan yang normatif. Menurutnya, hukum bukan sebagai perintah dari seorang manusia, sebab tidak mungkin ada manusia yang bisa memberikan semua perintah yang termuat dalam hukum itu. Pemberi perintah dari hukum itu tidak identik dengan negara atau rakyat. Identifikasi demikian merupakan abstrak dan tidak realistik. Sebab, Ketentuan hukum selalu mempunyai dua unsur, yaitu: suatu gagasan untuk berbuat dan beberapa simbul imperatif (*ought, duty, offence*). Ketentuan undang-undang itu sendiri hanyalah kata-kata di atas kertas sedangkan kenyataan yang berkenaan dengan pembicaraan ilmiah tentang hukum haruslah berkenaan dengan reaksi psikologis dari para individu, yakni ide tentang tindakan apa dan perasaan yang timbul apabila mereka mendengar atau melihat suatu ketentuan. Artinya, hukum bukan sesuatu yang perlu, karena yang diperlukan hanya suatu penggambaran dan analisa tentang fakta-fakta (Rahardjo, 1982).

Tulisan-tulisan Olivecrona banyak menekankan kepada arti penting psikologi dalam gagasan hukum. Beberapa pemikiran penting Olivecrona antara lain:

1. Hukum sebagai fakta

Dalam tulisan yang dipublikasikan pertama pada tahun 1939, terdapat beberapa pemikiran penting yang termuat di dalamnya, yakni: *pertama, Binding force of law*. Olivecrona meyakini bahwa hukum berasal dari kreasi manusia. Hukum dibuat melalui proses

legislasi atau oleh orang biasa. Dengan kata lain, hukum dibuat melalui proses alami, yang menghasilkan dampak yang alami juga dalam bentuk tekanan kepada masyarakat. Aturan hukum dianggap sebagai tindakan hakim dalam memeriksa kasus-kasus terkait dengan perilaku masyarakat dalam hubungannya dengan masyarakat yang lain. Dengan demikian, para pembuat hukum sebenarnya mempengaruhi dan membentuk perilaku masyarakat.

Hukum merupakan kaitan antara sebab dan akibat, hukum berada di antara waktu dan tempat. Sehingga baginya hukum yang dianggap berada dalam proses alami dan efek alami, tidak dapat berada pula dalam di luar itu (sesuatu yang metafisik). Aturan hukum adalah gagasan tentang aksi imaginatif dari hakim dalam situasi yang imaginatif. Hukum tidak berada di ruang hampa, namun selalu terkait dengan situasi dan aturan lainnya, dimana keterkaitan ini selalu dapat diteliti. Sebagai contoh, tuduhan terhadap pelaku pembunuhan harus dikaitkan dengan persyaratan umur dari tertuduh, pemahaman dia tentang tuduhan yang diarahkan kepadanya, Dalam konstruksi pemikian yang demikian, maka daya mengikat dari hukum muncul dari gagasan dalam alam pikiran manusia.

Kedua, aturan hukum bukanlah perintah yang tepat/jelas. Ada 2 pertanyaan mendasar yang berusaha dijawab oleh Olivecrone. Dari mana perintah hukum berasal? dan bagaimana perintah hukum seharusnya mengambil bentuk dalam aturan hukum?. Sebagaimana kaum realis lainnya, Olivecrona meyakini bahwa perintah hukum tidak berasal dari luar manusia. Namun untuk menjelaskan hal ini, konotasi yang dibangun untuk menjelaskan karakteristik manusia yang mampu memberikan perintah hukum tidak mungkin diasosiasikan kepada manusia secara perseorangan, karena pemberi perintah hukum haruslah memenuhi kualifikasi super-human. Secara empirik, konotasi ini diarahkan kepada negara Namun, dalam kenyataannya, negara bukanlah manusia. Negara adalah sebuah organisasi pemerintahan yang menjalankan negara. Tidak mungkin negara –dengan sendirinya- mengeluarkan perintah.

Oleh karena itu, Olivecrona mengatakan pemahaman yang tepat adalah bahwa perintah hukum muncul dari individu-individu di dalam organisasi negara. Terkait dengan aturan hukum sebagai perintah, pada dasarnya perintah itu tidak sama dengan perintah yang diberikan oleh seseorang kepada orang lain. Perintah individual ini biasanya terwujud dalam kalimat yang jelas sesuai keinginan pemberi perintah, sehingga perintah individual ini menimbulkan implikasi berupa munculnya hubungan personal. Model ini tidak muncul dalam aturan normatif hukum. Perintah dalam aturan hukum muncul dalam dalam bentuk perintah imaginatif yang dipahami oleh alam pikiran manusia.

ketiga, Ordinary legislation. Olivecrona berusaha menjawab pertanyaan klasik tentang proses legislasi, bagaimana sebuah draft peraturan yang pada dasarnya hanya merupakan serangkaian kalimat fiktif, dapat menjadi aturan hukum dan memiliki dayat ikat? Dia menjelaskan bahwa kekuatan dari peraturan muncul dari kesepakatan awal yang tertuang dalam konstitusi yang dipergunakan oleh negara-negara modern.

Konstitusi disepakati sebagai pedoman dasar dalam pengaturan masyarakat, dan mengikat seluruh warga negara. Konstitusi menjelaskan prosedur pendelegasian kepada pihak tertentu untuk menjalankan legislasi. Kesepakatan inilah yang selanjutnya menjadi kerangka pemahaman dalam pemikiran warga negara yang menghasilkan kepatuhan atas produk dari proses legislasi.

Keempat, penggunaan kekuatan dalam organisasi negara. Penggunaan kekuatan oleh organisasi negara dalam penerapan hukum merupakan sebuah kepastian, baik untuk hukum pidana maupun perdata. Dalam konteks hukum perdata, penggunaan kekuatan dimungkinkan jika terjadi pengingkaran terhadap putusan hukum. Menurut Olivecrona, upaya untuk menanggalkan penggunaan kekuatan negara atau menjadikan penggunaan kekuatan negara sebagai prioritas kedua dalam penegakan hukum adalah sesuatu yang naif dan tidak berguna. Meskipun demikian, Olivecrona juga mengatakan bahwa penggunaan kekuatan negara

tidak harus selalu dikedepankan, kekuatan atau kekerasan dapat disimpan sebagai *background*, namun hal ini dapat berhasil jika kondisi masyarakat telah berada pada situasi kedewasaan hukum.

Kelima, hukum mengandung aturan tentang kekuatan. Pandangan Olivecrona mengenai hal ini pada dasarnya memperjelas relasi antara hukum dengan penggunaan kekuatan negara. Pada intinya, dia ingin mengatakan bahwa kekuatan negara bukanlah penopang atau penjaga hukum. Namun, baginya, justru penggunaan kekuatan negara itu menjadi bagian yang inheren dalam aturan hukum. Bagaimana dalam koteks hukum perdata? Memang dalam konteks hukum perdata yang ditekankan adalah penggunaan unsur etis untuk memunculkan kepatuhan. Namun, bagi Olivecrona faktor etis ini adalah merupakan bagian lain dari kekuatan negara. Dan dalam hal ini, masyarakat harus mengupayakan agar perilaku mereka sesuai dengan aturan hukum (dalam hukum perdata).

Keenam, standard moral dan hukum. Bagi Olivecrona, asumsi bahwa moral menjadi landasaan hukum, atau sumber inspirasi hukum, adalah tidak tepat. Bahkan perdebatan tentang apakah ide keadilan itu menjadi landasan dan rujukan bagi hukum juga dianggap tidak penting. Baginya, justru yang penting untuk didiskusikan adalah apakah ide keadilan menjadi faktor utama dalam hukum, ataukah ide keadilan justru dibentuk oleh hukum. Dalam hal ini, Olivecrona meyakini bahwa hukum menjadi instrument pembentuk moralitas masyarakat, meskipun dalam hal tertentu, karena hukum tidak bisa memprediksikan perkembangan moral, maka dalam proses perubahan hukum, fakta tentang ide moral juga dapat menjadi inspirasi perubahan.

Olivecrona menggarisbawahi pentingnya pengaruh moral dari hukum untuk mengoptimalkan efektifitasnya. Namun, dia juga mengingatkan bahwa kita tidak boleh mengandalkan dampak moral yang terkandung dalam aturan hukum, karena dampak moral ini bersifat sangat individual. Oleh karena itu, untuk memaksimalkan daya atau pengaruh moral dari hukum agar dapat meluas kepada masyarakat, maka dalam proses pembuatan hukum diperlukan

upaya untuk memastikan bahwa aturan hukum yang dibuat harus reasonable bagi mayoritas masyarakat, ditunjang dengan penerapan sanksi secara konsisten dan imparsial. Dan penggunaan kekuatan negara harus dilakukan dalam konteks propaganda untuk menyiapkan kondisi psikologis masyarakat agar dapat menyerap dan melaksanakan perintah hukum

2. Bahasa Hukum dan Realitas

Hukum, keputusan pengadilan, maupun kontrak berfungsi untuk mempengaruhi perilaku manusia, sehingga penggunaan bahasa hukum harus didasarkan kepada upaya pencapaian tujuan tersebut. Hal ini disebut Olivecrona sebagai *directive language*, sebagai kebalikan dari *reporting language*. Oleh karena itu dia menyarankan agar dalam konteks hukum, dipergunakan *directive language* dan menghindari *reporting language*.

Dalam penggunaan bahasa hukum, dia juga menekankan pentingnya peletakan konteks yang tepat, karena dengannya, akan mampu menghasilkan efek psikologis yang kuat. Peletakan konteks ini termasuk juga penggunaan institusi atau orang yang tepat untuk melakukannya. Ibaratnya, pembuatan perintah oleh orang yang tidak memiliki kekuasaan untuk itu, tidak akan mampu menghasilkan efek psikologis yang mampu mendorong masyarakat untuk mengikutinya. Untuk mengilustrasikan pemikirannya ini, Olivecrona merujuk ilustrasi yang dibuat oleh Austin dalam penamaan kapal Queen Elizabeth. Di samping itu, dia juga membuat ilutrasi dalam bentuk pesta pernikahan. Terkait dengan ilustrasi ini, dia menjelaskan lebih jauh bahwa pesta pernikahan memiliki efek psikologis yang mengikat pasangan yang menikah, dan juga negara

c. A.V. Lundstedt (1882-1955)

A.V. Lundstedt melalui karyanya yang berjudul *"Die Inwissenschaftlichkeit der Rechtswissenshaft* (Ketakilmiahan Ilmu Hukum)" yang terbit pada tahun 1932 dengan tegas menolak keilmiahan dari Ilmu Hukum (Scolten, 2003). Lundstedt mengkritik

ilmu hukum dari segi metodenya (Shidarta, 2003).

Amders Vilhelm Lundstet berpendapat hukum semata-mata merupakan fakta dari kenyataan sosial yang berwujud dalam kelompok-kelompok terorganisasi dan kondisi-kondisi yang memungkinkan koeksistensi antara orang banyak. Hukum itu semata-mata terdiri dari peraturan-peraturan tentang penerapan dari kekuatan yang terorganisasi.

Menurut Lundstedt, aturan hukum hanyalah sebuah prosedur untuk menggapai tujuan tertentu (dalam hal ini adalah kesejahteraan sosial). Lundstedt melihat bahwa hak dan kewajiban hanyalah sebagai konklusi hukum. Dia menggambarkan seperti hak atas *property* sebenarnya hanyalah tiada resiko hukum bagi pemilik *property* untuk melasanakan perbuatan-perbuatan atas property tersebut. Dengan demikian, *property right* tidak muncul dari *das sollen*, melainkan dari *das sein*.

d. Alf Ross (1899 - 1979)

Ross (ahli hukum Denmark) berpendapat, bahwa hukum adalah suatu relaitas sosial. Ross berusaha membentuk suatu teori hukum yang empiris belaka, tetapi yang dapat mempertanggungjawabkan keharusan normatif sebagai unsur mutlak dari gejala hukum. Hal ini hanya mungkin, kalau berlakunya normatif dari peraturan-peraturan hukum ditafsirkan sebagai rasionalisasi atau ungkapan simbolis dari kenyataan-kenyataan fisio-psikis. Maka dalam realitas terdapat hanya kenyataan-kenyataan saja. Keharusan normatif yang berupa rasionalisasi dari simbol itu, bukan realitas, melainkan bayangan manusia tentang realitas.

Dalam kerangka pemikiran psikologis, Ross berusaha menjelaskan ikhwal timbulya hukum sebagai aturan masyarakat yang bersifat mewajibkan. Menurutnya, suatu aturan hukum dirasa mewajibkan karena ada hubungan antara perbuatan yuridis dan sanksinya. Bila seseorang berbuat sesuai aturan, maka bebas dari sanksi. sebaliknya, jika berbuat tidak sesuai, maka pasti menerima sanksi. pengalaman seperti inilah yang membuat orang memandang

hukum sebagai wajib. Berlakunya hukum tidak lain dari itu, yakni suatu relasi timbal-balik antara sanksi dengan rasa wajib/rasa takut. Maka keharusan yuridis bersangkut paut dengan realitas sosial (Sinha, 1993). Hukum merupakan sebuah karakter normatif. Sebuah norma merupakan sebuah perintah yang berada pada hubungan korespondensi terhadap fakta-fakta sosial. Ciri utama dari norma hukum adalah bahwa norma ini merupakan seperangkat perintah yang terpusat pada pengadilan. Norma benar-benar bekerja, karena benar-benar dirasakan oleh para hakim mempunyai daya ikat sosial dan karenanya dipatuhi (Cand, 1994).

Perkembangan hukum, menurut Ross, melewati empat tahapan. *Pertama*, hukum adalah suatu sistem paksaan yang ackual. *Kedua*, hukum adalah suatu cara berlaku sesuai dengan kecendrungan dan keinginan anggota komunitas. Tahapan ini baru diterapkan apabila orang mulai takut akan paksaan, sehingga selanjutnya paksaan itu mulai ditinggalkan. *Ketiga*, hukum adalah suatu yang berlaku dan mewajibkan dalam arti yuridis yang benar. Ini terjadi karena anggota komunitas sudah terbiasa dengan pola ketaatan terhadap hukum. *Keempat*, supaya hukum berlaku, harus ada kompetensi pada orang-orang yang membentuknya.

Lebih lanjut menurut Ross, ilmu 'akal praktis' tersebut bukanlah ilmu dalam arti yang sebenarmya. sebab, bagi suatu ilmu yang sungguh-sungguh, selalu ada lapangan penyelidikan, sehingga terdapat fakta-fakta yang dicari kebenarannya. oleh karena itu, ilmu praktis seperti *rechtsdogmatiek*, tidak terdapat bahan penyelidikan, sebab norma-norma hukum dibuat dan ditentukan oleh para ilmuwan sendiri. tidak dapat dipastikan dimana kebenarannya. ilmuwan-ilmuwan yang telah menyusun suatu sistem ilmiah berdasarkan akal praktis, hanya sampai pada bayang-bayang spekulasi saja (Tanya, et.al., 2010).

e. Julius Stone

Julius Stone memandang hukum sebagai suatu kenyataan sosial. Makna dari kenyataan sosial ini dapat ditangkap melalui suatu

penyelidikan logis-analitis, sebagaimanana telah dipraktikkan dalam mazhab hukum Austin dan kawan-kawan. Stone bermaksud mengerjakan suatu ajaran tentang keadilan yang menjadi ukuran bagi tata hukum yang berlaku. Hal ini merupakan kemajuan, sebab secara tradisional dalam mazhab hukum analitis norma-norma hukum sama sekali tidak dipelajari. Pandangan Stone tentang hukum tidak berbeda dengan Hart. Stone juga berpendapat hukum harus dibedakan dari moral. Hukum adalah semua aturan, yang mengandung aspek moral maupun tidak.

Stone menggugat soal ketiadaan metode (ilmiah) dalam ilmu hukum. Menurut Stone, ilmu hukum tidak memiliki metoda penyelidikan sendiri. oleh karena itu, hukum yang berlaku, yang terdiri dari perintah-perintah, ideal-ideal, dan teknik-teknik tertentu, harus dipelajari dalam terang pengetahuan yang berasal dan ilmu-ilmu lain, yakni dari logika, ilmu sejarah, psikologi, sosiologi dan sebagainya (Huijbers, 1984). dalam ilmu-ilmu ini diselidiki semua hal yang ada hubungannya dengan hukum. hasil studi logis, historis, psikologis dan sosiologis tentang hukum, misalnya akan diambil alih oleh para sarjana hukum untuk mengolahnya sesuai dengan tujuan mereka. tujuan tersebut semata-mata bersifat praktis. bahan dari ilmu-ilmu tersebut, kemudian dikemas menjadi aturan sehingga menjadi terang bagi para mahasiswa fakultas hukum dan bagi kaum yuridis pada umumnya.

f. John Rawls (lahir 1921)

Rawls adalah tokoh yang meyakini bahwa prinsip-prinsip etika dapat menjadi dasar yang kuat dalam membangun masyarakat yang adil. Rawls mengembangkan pemikirannya tentang masyarakat yang adil dengan teori keadilannya yang dikenal pula dengan teori Posisi Asli. Dalam mengembangkan teorinya, Rawls banyak terpengaruh oleh aliran Utilitarianisme. Sekalipun demikian, Rawls sendiri sering dimasukkan dalam kelompok penganut Realisme Hukum.

John Rawls dalam perspektif *"Liberal Egalitarium of Social Justice"* berpandangan bahwa keadilan adalah kebajikan utama dari hadirnya institusiinstitusi sosial. Kebajikan bagi seluruh masyarakat tidak dapat mengenyampingkan atau menggugat rasa keadilan setiap orang yang telah memperoleh rasa keadilan, terutama masyarakat lemah pencari keadilan (Effendy, 2014). Lebih lanjut, gagasan prinsip-prinsip keadilan yang digunakan Rawls melalui konsep-konsep sebagai berikut: *pertama*, konsep posisi asli. Keadilan berdasarkan rasionalitas, kebebasan dan persamaan untuk mengatur struktur dasar masyarakat. Antara tiap-tiap individu memili derajat yang sama, tidak ada perbedaan status, kedudukan, atau posisi antara individu yang satu dengan yang lain. Tiap-tiap individu dapat melakukan kesepakatan yang seimbang. *Kedua*, konsep selubung ketidaktahuan. Setiap orang dihadapkan pada tertutupnya seluruh fakta dan keadaan tentang dirinya sendiri, termasuk terhadap posisi sosial dan doktrin tertentu sehingga membutakan adanya konsep atau pengetahuan tentang keadilan yang sedang berkembang.

Rawls berpendapat, perlu ada keseimbangan antara kepentingan pribadi dengan kepentingan kepentingan bersama. Bagaimana ukuran dari keseimbangan itu harus diberikan, itulah yang disebut dengan keadilan. Keadilan merupakan nilai yang tidak dapat ditawar-tawar karena hanya dengan keadilanlah ada jaminan stabilitas hidup manusia.

Hukum, menurut pendapat Rawls, dalam hal ini tidak boleh dipersepsikan sebagai wasit yang tidak memihak dan bersimpati dengan orang lain, sebagaimana diajarkan Utilitarisme. Hal ini tidaklah cukup. Menurut Rawls, hukum justru harus menjadi penuntun agar orang dapat mengambil posisi dengan tetap memperhatikan kepentingan individunya. Secara garis besar ada tiga prinsip yang dikemukakan oleh Rawls, yaitu prinsip: *Pertama*, kebebasan yang sama besarnya. *Kedua*, perbedaan, dan *Ketiga*, persamaan yang adil atas kesempatan

Penutup

Realisme Skandinavia memiliki kajian tentang hukum yang sangat menarik melalui. konsep penyelidikan kebenaran dengan memakai psikologi. Konsep yang diusung aliran ini sangat berbeda dengan realisme Amerika yang cenderung hanya menitikberatkan kepeduliannya pada praktik hukum dari para pelaksana hukum. Realisme hukum Skandinavia justru aksentuasinya pada perilaku manusia ketika berada dalam kontrol hukum.

Kontribusi kajian ini antara lain: *pertama*, Aliran realisme Skandania mengajak para pengkaji hukum untuk lebih dalam menyelidiki makna hukum dalam konteks realitas. Hal ini penting karena mengingat banyak kasus-kasus hukum yang dihadapi oleh hakim seringkali aturan hukum yang mengaturnya sulit untuk menjangkaunya. Paradigma aliran realisme bertujuan agar para hakim lebih piawai dalam membuat konstruksi hukum yang berkeadilan, berkemanfaatan dan berkepastian hukum. Sehingga, mampu meninggalkan cara berfikir pisitivisme yang cenderung ketat dan rigid.

Kedua, aliran realisme mengarahkan para pengkaji hukum untuk menitikberatkan perhatian kepada perilaku manusia melalui kacamata psikologi ketika manusia dalam kontrol hukum. Dengan perhatian kepada perilaku manusia tersebut maka para pengkaji hukum akan mampu melihat makna hukum yang sebenarnya. sehingga dapat disimpulkan bahwa ketaatan pada hukum bukanlah disebabkan karena rasa takut (*fear*) dan terpaksa melainkan karena kesadaran mematuhi hukum adalah suatu tindakan yang tepat dan benar.

Ketiga, Dengan mempelajari aliran ini, para pengkaji hukum dapat melihat lebih jauh setiap putusan-putusan hakim, apakah dalam putusannya dipengaruhi oleh hal-hal sepele seperti sosiologis dan suatu keadaan ketika kasus itu akan diputuskan. Kesimpulan semacam hal tersebut dapat diketahui dari perilaku para hakim.

Daftar Pustaka

Aburaera, S., Muhadar & Maskun, (2013). *Filsafat Hukum, Teori dan Praktik.* Jakarta: Kencana.

Ali, A. & Heryani, W. (2012). *Sosiologi Hukum (Kajian Empiris Terhadap Pengadilan),* Jakarta: kencana.

Ali, A. (2002). *Menguak Tabir Hukum: Suatu Kajian Filosofis Dan Sosiologis*, Jakarta: PT. Gunung Agung.

Ali, M. K. (1999), Hakim Sebagai Pembentuk Hukum Dalam Pandangan Pragmatis Realisme Bagi Kebebasan Hakim Indonesia Dalam Pengambilan Putusan*, Jurnal Hukum, 12* (6).

Ali, Z. (2009), *Filsafat Hukum*, Jakarta: Sinar Grafika.

Amran Suadi, A. (2018). *Sosiologi Hukum, Penegakan, Realitas dan Nilai Moralitas Hukum*. Jakarta: Prenadamedia Group.

Atmaja, I.G.A & Budiartha, I. N. P. (2018), *Teori-Teori Hukum*, Malang: Setara Press.

Chand, H. (1994). *odern Jurisprudence*, Kuala Lumpur: International Book Servis.

Darmodihardjo, D. & Sidharta. (2006). *Pokok-Pokok Filsafat Hukum, Apa dan Bagaimana Filsafat Hukum Indonesia*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Effendy, M. (2014). *Teori Hukum Dari Persepektif, Kebijakan dan Harmonisasi Hukum Pidana*. Ciputat: Gaung Persada Press Group.

Huijbers, T. (1984), *Filsafat Hukum Dalam Lintasan Sejarah*, Yogyakarta: Yayasan Kanisius.

Fuady, M. (2005). *Filsafat Dan Teori Hukum*, Jakarta: PT. Citra Aditya Bakti.

Rahardjo, S. (1982). *Ilmu hukum*, Bandung: Alumni.

Rahmatullah, I. (2021). Filsafat Realisme Hukum (Legal Realism): Konsep Dan Aktualisasinya Dalam Hukum Bisnis Di Indonesia, *Jurnal 'Adalah: Buletin Hukum & Keadilan*, *5* (3).

Rasjidi, L. (1990). *Dasar-Dasar Filsafat Dan Teori Hukum*, Bandung: PT. Citra Aditya Bakti.

Scholten, P. (2003). *Struktur Ilmu Hukum*. Terj B. Arief Sidharta, Bandung: Alumni.

Sidharta, B. A. (2005). *Struktur Ilmu Hukum*, Bandung: Alumni.

Sinha, S. P. (1993). *Jurisprudence Legal Philosophy In A Nutshell*, Minessota: West Publishing co.

Sugiri, B. (2008), Ilmu Hukum Dalam Pusaran Perkembangan Ilmu Pengetahuan (Law Science In The Development Cycle Of Science*), Jurnal Risalah Hukum Fakultas Hukum Unmul*, *4* (2).

Tanya, Bernard. L. el.al., (2010). *Teori Hukum: Strategi Tertib Manusia Lintas Ruang Dan Generasi*, Yogyakarta: Genta Publishing

Critical Legal Studies dari Roberto M. Unger: Kritik atas Sistem Hukum Modern

Lukman Santoso Az

Pendahuluan

> *"…hukum telah menjelma laksana mesin yang bekerja atas citarasa dari penguasa pembangunan. Akhirnya tujuan hukum apalagi cita hukum (rechtidee) kembali terkoyak pada sobekan-sobekan penegakan hukum yang berantakan tanpa misi kemanusiaan yang jelas…."* (Satjipto Rahardjo, 2013:123)

Narasi kegelisahan dari begawan hukum Indonesia diatas setidaknya selaras dengan narasi kegelisahan para punggawa gerakan *Critical Legal Studies* (CLS/studi hukum kritis), salah satunya Roberto Mangabeira Unger, yang menginisiasi gerakan kritik terhadap keangkuhan hukum modern saat itu; yang hadir atas nama liberalisme dan pasar. CLS adalah salah satu aliran pemikiran dalam ilmu hukum yang berkembang di Amerika Serikat pada medio 1970an.

Pemikiran ini bermula dari diselenggarakannya *Conference on Critical Legal Studies* di Universitas Wisconsin-Madison pada 7 Januari 1977. Konferensi ini juga didukung oleh *Critique du Droit* di Perancis dan *Critical Legal Conference* di Inggris ((Fajar, 2013:59).

Figur utama gerakan ini adalah Roberto M. Unger dan Duncan Kennedy. Nama lain yang turut hadir dan mengembangkan gerakan ini adalah Abel, Heller, Morton Horwitz, Macaulay, Rosenblatt, David Trubek, Mark Kelman, Mark Tushnet, Karl Klare, Peter Gabel dan lainnya. Mereka adalah intetektual muda didikan Harvard dan Yale (Safa'at, 2011.), yang berasal dari beragam latar belakang dan sama-sama tidak puas terhadap pemikiran hukum liberal.

Dalam pandangan CLS, hukum di dalam pembuatan, hingga pemberlakuannya selalu mengandung pemihakan-pemihakan, sekalipun dalam *liberal legal order* dibentuk keyakinan akan kenetralan, objektivitas, dan prediktabilitas dalam hukum. Hal ini sebagaimana dicontohkan Hikmahanto Juwana, bahwa hadirnya hukum modern dalam hubungan antarnegara, sering digunakan oleh negara maju dalam membangun relasi dengan negara berkembang. Negara maju menekan negara berkembang agar mereka melakukan tindakan yang sesuai dengan kebijakan dari negara maju. Proses intervensi dan penekanan yang dilakukan oleh negara maju seperti itulah yang kemudian dibungkus dengan suatu bentuk perjanjian internasional. Agar tampak lebih manusiawi (Juwana, 2021).

Terkait perkembangan pemikiran CLS di dunia, banyak varian arus paradigmatik dan politis penganut CLS. Namun menurut Ifdal Kasim (1999) setidaknya dapat dipetakan dalam tiga arus pemikiran berikut: *Pertama,* arus pemikiran yang diwakili oleh Roberto M. Unger yang menekankan dua paradigma yang saling bersaing dalam mengkritisi paradigma hukum liberal *(liberal legalism paradigm)* yakni paradigma konflik dan paradigma *consensus*. *Kedua,* arus pemikiran yang diwakili oleh David Kaiyrs yang mewarisi tradisi hukum Marxis atau tepatnya kritik Marxis terhadap hukum liberal yang dipandang hanya melayani sistem kapitalisme. *Ketiga,* arus pemikiran yang diwakili oleh Duncan Kennedy, yang menggunakan metode 'eklitis` yang membaurkan sekaligus prespektif strukturalis, fenomenologis dan neo-marxis. Namun, meski tokoh-tokoh CLS berbeda orientasi politik dan

metode ilmiah yang digunakan, tetapi mereka memiliki kesamaan pemikiran dalam mengkritisi paradigma liberal legalisme dari 'hukum modern'.

Selain itu, perlu juga dipahami bahwa hukum liberal yang menjadi sasaran dari CLS adalah tradisi teori hukum dan politik yang menitikberatkan pada kebebasan individu dalam politik dan hukum di masyarakat. Liberalisme muncul dari filsafat politik yang didasarkan pada teori kontrak sosial *(social control)* (Hermawan, 2015). Para pemikirnya adalah Hobbes, Locke, Hume, Smith dan Mostesquieu. Pemikiran politik dan hukum liberal ini merajai ideologi politik di abad 19, 20, dan 21 apalagi pasca runtuhnya komunisme. Terdapat dua aliran pemikiran liberal terkait dengan makna kebebasan, yaitu liberal klasik yang menganut gagasan "*harm principle*" John Stuart Mill dan liberal negara-kesejahteraan (*welfare-state liberal*) yang meyakini bahwa, "*in addition to legal freedom, people must be freed from want so they can better enjoy their legal liberty*." (Ratnapala, 2017:213).

Berangkat dari latar belakang tersebut, tulisan ini akan memfokuskan kajian pada satu arus pemikiran CLS, yakni pemikiran Roberto Mangabeira Unger.

Sketsa Hidup dan Karya Roberto M. Unger

Roberto M. Unger atau yang bernama lengkap Roberto Mangabeira Unger dilahirkan pada 24 Maret 1947 di Rio de Janeiro, Brasil dari pasangan Artur Unger (Jerman-Amerika) dan Edyla Mangabeira (Brazil). Kedua orang tua Unger adalah intelektual. Ayahnya sejak kecil tinggal di Amerika Serikat dan kemudian menjadi pengacara sekaligus pengusaha. Sedangkan ibunya adalah seorang penyair dan jurnalis Brasil. Kakek dari pihak ibu bernama Octavio Mangabeira merupakan seorang politikus Brazil (Marwan, 2012). Pernah menjabat Menteri luar negeri Brasil pada akhir 1920-an sebelum kediktatoran rezim Getulio Vargas membuatnya menjalani serangkaian pemenjaraan dan pengasingan di Eropa

dan Amerika Serikat. Setelah kembali ke Brasil pada tahun 1945, ia ikut mendirikan partai kiri-tengah. Ia terpilih sebagai perwakilan di Câmara Federal pada tahun 1946, gubernur Bahia pada tahun 1947, dan Senator pada tahun 1958. Artur dan Edyla bertemu di AS selama pengasingan Octávio Mangabeira dan kemudian menikah.

Unger menghabiskan masa kecilnya di permukiman Upper East Side (UES), Manhattan, New York. Dia bersekolah di Sekolah Allen-Stevenson, sebuah sekolah swasta di New York. Ketika menginjak usia 11 (sebelas) tahun, ayahnya meninggal dan ibunya memindahkan keluarganya ke Brasil. Selama di Brasil dia menghadiri sekolah Jesuit. Unger kemudian melanjutkan studi hukum di Faculdade de Direito (FD) di Universitas Federal Rio de Janeiro (UFRJ) lulus pada 1969. Kemudian mendapatkan LL.M pada 1970 di Harvard Law School. Ia melanjutkan lagi studinya di Harvard Law School pada tahun 1975 dan memperoleh gelar S.J.D pada usia 29 tahun.

Karir akademiknya dimulai dari menjadi asisten professor hukum pada tahun 1971. Kemudian menjadi professor hukum pada tahun 1976, dan dinobatkan menjadi professor hukum di bidang pemikiran Roscoe Pound pada tahun 2000. Di Tahun 1976 itu juga, Unger memperoleh Guggenheim Fellowship. Ia terpilih menjadi anggota American Academy of Arts and Sciences pada tahun 2004. Karya awal Unger dimulai dengan terbitnya buku *Knowledge and Politics* dan *Law in Modern Society* pada tahun 1975 dan 1976. Karya ini menjadi tonggak awal untuk mendirikan kelompok *Critical Legal Studies* bersama dengan Duncan Kennedy dan Morton Horwitz. Konggres pertama CLS dilaksanakan di Universitas Wisconsin-Madison pada 7 Januari 1977. Gerakan tersebut menimbulkan kontroversi di sekolah-sekolah hukum di seluruh Amerika karena menentang standar keilmuan hukum dan membuat proposal radikal untuk pendidikan hukum. Pada awal 1980-an, gerakan CLS memicu perdebatan internal yang panas di Harvard, memunculkan ketegangan para sarjana CLS dengan para sarjana yang lebih tua dan lebih tradisional (Marwan, 2012).

Ditengah kesibukannya yang luar biasa, Unger masih menghasilkan banyak karya inspiratif. Di antaranya: *Knowledge and Politics* terbit pada 1975, *Law in Modern Society* terbit tahun 1976, *Passion: An Essay on Personality* terbit pada 1984. Selanjutnya *The Critical Legal Studies Movement* pada tahun 1986. Kemudian disepanjang tahun 1987-an, Unger mengerjakan magnum opusnya, *Politics: A Work in Constructive Social Theory*, sebuah karya tiga volume yang mengkritisi teori sosial klasik dan mengembangkan alternatif politik, sosial, dan ekonomi. Serial ini didasarkan pada premis masyarakat sebagai artefak, dan menolak perlunya pengaturan kelembagaan tertentu.

Karya berikutnya berjudul *What Should Legal Analysis Become?* terbit pada 1996. *Politics: The Central Texts, Theory Against Fate* terbit pada 1997. *Democracy Realized: The Progressive Alternatif* terbit pada 1998. *The Self Awakened: Pragmatism Unbound* terbit pada 2007, dan beberapa karya lainnya.

Dari sekian banyak karya Unger, konsepsi kritik hukum lebih banyak ia sampaikan dalam karya *The Critical Legal Studies Movement*. Unger lebih suka menyebut buku tersebut sebagai proposal, sebab preskripsi-preskripsi yang dikonstruksikan lebih bersifat imperatif. Unger menilai pemikiran hukum liberal tidak efektif mengatasi seluruh masalah sosial politik yang terjadi di Amerika tahun 1960-1970 an. Untuk itulah mereka mencoba mencari suatu pemikiran baru yang dapat menjadi *"Problem Solving"* dan berguna bagi masa depan hukum.

Unger mengkritik liberalisme yang menurutnya menghasilkan perubahan moral individu dan politik masyarakat modern yang berbahaya. Liberalisme membengkokkan moral, intelektual, dan sisi spiritual seseorang (Laili & Santoso, 2021). Maka ia melontarkan suatu kritik yang menyeluruh. Ia menemukan "struktur mendalam" dari liberalisme yang terdiri dari enam prinsip; (1) rasionalitas dan hawa nafsu, (2) keinginan yang sewenang-wenang, (3) Analisis, (4) Aturan-aturan dan nilai-nilai, (5) nilai subyektif, dan (6) individualisme. Dia menunjukan antinomi yang ada antara

rasionalitas dan hawa nafsu, antara aturan dan nilai. Untuk menyelesaikan antinomi tersebut, ada dua jalan, yaitu; *pertama*, suatu penyelesaian politis untuk mewujudkan transformasi kondisi kehidupan sosial di mana dominasi harus dihilangkan karena menimbulkan nilai yang kebetulan dan berubah-ubah. *Kedua*, suatu revolusi teroritis dibutuhkan untuk menciptakan suatu sistem berpikir yang berdasar pada kebaikan umat manusia (Unger, 2008).

CLS yang ditawarkan Unger berupaya melanjutkan tradisi pengkajian empiris terhadap hukum. Tetapi pendekatan yang digunakan adalah paradigma-paradigma ilmu sosial "kiri," seperti aliran Marxisme, teori kritis mazhab Frankfurt, neo-Marxis, strukturalisme, dan lain-lain. Hal ini tidak berarti CLS merupakan pewaris pandangan-pandangan tersebut, namun memanfaatkannya secara ekletis. Secara radikal CLS menggugat teori, doktrin atau asas-asas seperti netralitas hukum *(neutrality of law)*, otonomi hukum *(autonomy of law)*, dan pemisahan hukum dengan politik *(law politics distinction)* (Tahir, 2014).

Salah satu cara untuk mengenali CLS adalah dengan menghubungkannya dengan dua aliran pemikiran sebelumnya, yaitu *Sosiological Jurisprudence* dan Realisme Hukum. Jika latar kelahiran *Sosiological Jurisprudence* adalah Amerika dan Eropa Barat yang sedang mengalami *booming* ekonomi, latar realisme hukum adalah Amerika dan Eropa Barat yang sedang mengalami *great depression*, maka CLS lahir pada saat Amerika dan Eropa Barat sedang menikmati 'kemakmuran' sebagai buah dari modernisasi (Tahir, 2014).

Menurut Milovanovic bahwa "*CLS was an outgrowth of the critical development of Realism* (studi hukum kritis berakar pada *Legal Realism* sebagai salah satu aliran yang muncul dalam teori hukum)" (Samekto, 2012). Jadi antara CLS dan *Legal Realism* terdapat sinergisitas yang mendorong dilakukannya perhatian yang lebih besar untuk melihat hukum dalam konteks sosial. Oleh karena itu, dasar pijakan analisis dalam ajaran *Legal Realism* atau CLS tetap pada norma atau hukum (positif) yang belaku, tetapi harus

dikembangkan dengan menyertakan faktor –*extra*-legal berupa fakta sosial atau pengalaman hidup, sebagai masukan dalam upaya berfikir yang lebih realistik untuk memfungsikan hukum (positif) tersebut. Dari sinilah hukum tidak lagi dilihat sebagai sarana kontrol sosial, tetapi juga harus digunakan sebagai sarana rekayasa masyarakat (*law as tool of social engineering*) (Santoso & Yahyanto, 2016).

Sementara dasar-dasar filosofis CLS dapat ditemukan dalam teori kritis mazhab Frankfurt *(Frankfurt school)* yang berkembang di Jerman pada 1923. Teori kritis dikembangkan dalam dua periode. Periode pertama dimulai tahun 1923 melalui pemikiran-pemikiran dari *Institute of Social Research* yang kemudian dikenal dengan sebagai the Frankfurt School yang berkahir 50 tahun kemudian dengan meninggalnya Max Horkheimer (1973) (Samekto, 2008). Aliran ini dimotori oleh George Lucas, Theodor W Adorno, Herbert Marcuse, Max Horxheimer. Periode kedua dimulai dengan adanya usaha-usaha Jurgen Habermas dalam membangun Kembali *(remoulding)* teori kritis.

Berkaitan dengan relasi ini dan penggunaan istilah *"critical"* dalam CLS, Calvin Woodward yang menulis review buku *The Critical Legal Studies Movement* Karya Roberto M. Unger menyatakan *"…Very probably they derived the term "critical" from "critical theory" associated with the Frankfurt School".* CLS menolak anggapan tentang netralitas obyektivitas hukum sebagaimana yang diyakini Positivisme Hukum. Sebab menurut Unger, setiap metode hukum tertentu akan menghasilkan pilihan hukum tertentu. Dengan kata lain metode hukum yang dipilih oleh praktisi hukum akan menghasilkan keputusan hukum yang tertentu pula (Handoyo, 2019). Setiap pembuatan hukum dengan sendirinya mencerminkan nilai-nilai sosial-politik tertentu. Tentang hal ini Unger mengkritik objektivisme dan formalism (Unger, 2008, pp. 4–5). CLS menusuk jantung formalisme hukum sebagaimana dianut sistem hukum liberal dengan mengajukan keberatan, yaitu terhadap konsep *the rule of law.* Dalam prespektif CLS, tidak ada yang dinamakan *the rule*

of law, karena yang ada adalah *the rule of the rulers* (Putro, 2011, p. 134). Hukum hanya ada dalam suatu ideologi. CLS menempatkan fungsi pengadilan dalam memahami hukum sebagai perhatian utama (Safa'at, 2012).

Positivisme Hukum yang dianut kaum liberal menganggap hukum sebagai sebuah sistem yang netral, obyektif dan otonom. Dengan kata lain, hukum merupakan norma yang terlepas dari politik, moral, kebudayaan atau kebiasaan sehari-hari. Perumusan dan praktek hukum tidak dilakukan secara terstruktur secara rasional dan logis (metode deduktif) berdasarkan konsep dan asas-asas hukum tertentu (Erwin, 2016). Positivisme menuntut bahwa memutuskan suatu kasus menunjuk pada ketetapan dan kepastian.

Namun CLS menganggap bahwa klaim atas suatu kepastian adalah palsu. Baik aturan hukum maupun ajaran prinsip-prinsip hukum dan pepatah tidak bisa digunakan untuk menentukan hasil akhir dari suatu kasus. Rasionalitas hukum adalah semacam manipulasi. Hal ini karena prinsip-prinsip, doktrin atau pepatah yang sama dapat digunakan untuk lapangan kasus yang berbeda dengan hasil yang berlawanan atau berbeda. Berbagai aturan hukum dan berbagai kata atau frasa yang digunakan dalam aturan sangat rentan terhadap berbagai penafsiran tergantung pada hakim menerima interpretasi yang mana. Singkatnya, tidak tergantung pada substansi hukum, apalagi alasan rasio hukum. Yang ditolak adalah bahwa seluruh hukum memiliki aturan yang tetap (Maladi, 2013).

CLS melihat hukum dibentuk oleh berbagai faktor non-hukum: kepentingan ekonomi, ras, gender, atau politik. Pembentukan hukum senantiasa mengandaikan interaksi dan negosiasi berbagai kelompok masyarakat. Akibatnya analisa hukum doktrinal hanya akan mengisolasi hukum dari konteks sosial-politiknya, dan membuat hukum tidak bisa mengatasi berbagai masalah sosial politik: diskriminasi ras, gender, agama, atau kelas (Putro, 2011).

Terdapat dua tema yang dominan dalam kritik yang dilancarkan oleh CLS ini, yaitu: *Pertama,* Institusi-institusi hukum

sudah tercemar dari dalam, ikut menyebabkan ketiadaan ketertiban sosial secara keseluruhan, dan hukum bekerja terutama sebagai alat kekuasaan. Dalam tema ini, keberpihakan hukum yang sangat jelas, yang menguntungkan golongan kaya dan merugikan serta menipu golongan miskin, dikutip sebagai bukti yang tidak terbantahkan. *Kedua,* Kritik terhadap legalisme liberal itu sendiri, mengenai gagasan bahwa tujuan keadilan dapat dicapai melalui sistem peraturan dan prosedur yang objektif, tidak memihak dan otonom (Santoso & Yahyanto, 2016:161).

"*Law is politics, law exists only as an ideology*," demikianlah esensi pemikiran CLS karena berdasarkan kenyataan bahwa hukum adalah politik dan berkarakter ideologis. Karena itu doktrin hukum yang selama ini terbentuk sebenarnya berpihak pada mereka yang mempunyai kekuatan (*power)*. Sementara politik itu sendiri adalah pertarungan kepentingan. Terkait dengan karakter politik ini, Moh.Mahfud MD menegaskan bahwa, "Hukum merupakan produk politik yang memandang hukum sebagai formalisasi atau kristalisasi dari kehendak-kehendak politik yang saling berinteraksi dan saling bersaingan (Mahfud MD, 2019).

Urgensi dan Relevansi Pemikiran Unger di Indonesia

Sebagaimana telah disinggung dalam sub-bab sebelumnya, bahwa kehadiran CLS bertujuan mengembangkan pemikiran dan ajaran yang pada garis besarnya menentang (*challenges*) atau setidaknya meninjau kembali norma-norma, standar-standar dalam teori hukum dan implementasinya yang berasal dari apa yang dikenal sebagai sistem hukum modern (Samekto, 2012).

Unger bersama CLS percaya bahwa logika dan struktur hukum muncul dari adanya *power relationships* dalam masyarakat. Kepentingan hukum adalah untuk mendukung *(support)* kepentingan atau kelas dalam masyarakat yang membentuk hukum tersebut. Dalam kerangka pemikiran ini, mereka yang kaya dan kuat menggunakan hukum sebagai instrumen untuk melakukan penekanan-penekanan kepada masyarakat, sebagai cara untuk

mempertahankan kedudukannya. Oleh karena itu hukum hanya diperlakukan sebagai *"a collection of beliefs"* atau dalam bahasa lain diartikan sebagai seperangkat keyakinan-keyakinan yang digunakan sebagai alat pengendali tertib sosial (Sholichah, 2007).

Dalam pandangan Unger, dalam konteks persoalan tatanan sosial *(social order)*, doktrin tentang tatanan sosial mencakup pandangan terhadap bentuk dan penggunaan peraturan. Apabila tiap-tiap doktrin paling cocok untuk satu jenis masyarakat tertentu, maka diharapkan akan diketahui bahwa karakter hukum mengalami perubahan dari satu bentuk kehidupan sosial ke bentuk kehidupan sosial lainnya (Moeliono & Putro, 2020: 393–394).

Tentang hal ini sebenarnya Unger mengisyaratkan bahwa perkembangan kehidupan masyarakat yang semakin maju dan modern tidak boleh melunturkan semangat interaksi sosial dan interaksi pemenuhan hak dan kewajiban secara normatif. Masyarakat Indonesia berkenaan dengan itu tidak boleh melupakan identitasnya sebagai makhluk sosial. Negara hukum Pancasila sebagai fondasi negara hukum Indonesia sudah seharusnya menjadi jati diri dan perekat bangsa. Bangsa Indonesia yang sejak dulu dikenal sebagai bangsa yang plural, tidak boleh kehilangan kultur dengan tetap menjaga identitas nasionalnya. Negara hukum Pancasila inilah yang diharapkan akan membawa negara Indonesia Bersatu, berdaulat, adil dan Makmur.

Kajian-kajian hukum CLS tentu sangat relevan untuk gunakan dalam menganalisis proses-proses hukum di Indonesia. Baik dalam tataran menganalisis proses-proses pembentukan dan penerapannya maupun untuk menganalisis suatu doktrin hukum dan bagaimana ia telah berfungsi mengabsahkan suatu sistem sosial atau kebijakan tertentu di masyarakat. Karena bagaimanapun sangat diperlukan suatu analisis yang dapat mengungkap "*hidden political intentions*" di belakang berbagai konsep, doktrin dan proses-proses hukum yang terjadi di Indonesia.

Sebagaimana dikatakan Unger, bahwa sebenarnya para ahli hukum abad ke-19 telah berusaha menyusun struktur hukum yang

di dalamnya *built-in* demokrasi dan pasar bebas, ada komitmen terhadap republik yang demokratis dan sistem pasar sebagai bagian yang harus ada dalam negara republic (Samekto, 2014). Dalam bahasa Boaventura De Sousa Santos bahwa, saintifikasi hukum yang mulai tumbuh pada masa itu bertujuan untuk mellindungi ekonomi pasar yang kompetitif melalui kebebasan yang dijamin oleh peran negara (Samekto, 2012). Dengan demikian, ada semacam simbiosis mutualisme antara tuntutan diberlakukannya demokrasi dengan mekanisme pasar bebas, yaitu bahwa pasar bebas akan memberikan keuntungan bagi kepentingan kapitalisme, salah satunya dalam bentuk investasi di negara berkembang seperti Indonesia.

Untuk memfasilitasi demokrasi ala Barat dan pasar bebas, maka dibentuklah berbagai perundang-undangan sebagai wujud reformasi hukum. Termasuk dalam hal ini proyek *rule of law* dibawah pengawalan world bank (Ash-shidiqqi, 2021). Paradigma ini sangat dipengaruhi oleh konvergensi antara paradigma positivisme dengan kapitalisme sebagai ideologi ekonomi dan perilaku (Anggoro, 2020). Prosedur, dengan demikian menjadi dasar legalitas yang penting untuk menegakkan apa yang disebut keadilan, bahkan prosedur menjadi lebih penting daripada bicara tentang keadilan *(justice)* itu sendiri. Salah satu misalnya UU Sumber Daya Air yang berdampak pada privatisasi air dan tereduksinya hak rakyat atas air. Selain itu, globalisasi yang pada awalnya diharapkan dapat mendorong tumbuhnya *good governance* yang memberdayakan masyarakat malah menimbulkan kecenderungan *poor governance* (Samekto, 2014). Pasal 33 UUD 1945 hasil amandemen dan UUPA mencerminkan dominasi negara dalam penguasaan dan pemanfaatan sumber daya alam, sehingga mengabaikan keberadaan hak-hak masyarakat adat atas bumi, air dan kekayaan alam yang terkandung di dalamnya (Rondonuwu, 2014).

Pemikiran CLS juga telah mempengaruhi pemikiran para ahli hukum di Indonesia. Hal itu dapatlah dipahami, karena keadaan hukum di Indonesia mirip dengan keadaan hukum di Amerika

Serikat pada saat CLS ini lahir. Jadi dengan demikian, penggunaan metode yang ditawarkan oleh CLS memang akan sangat relevan dalam memberikan pemahaman terhadap keadaan hukum di Indonesia (Santoso & Yahyanto, 2016).

Untuk hal ini, menarik juga untuk memperhatikan pendapat dari Ifdhal kasim yang menyatakan bahwa "kajian-kajian hukum CLS saya kira sangat relevan kita gunakan dalam menganalisis proses-proses pembentukan dan penerapannya maupun untuk menganalisis suatu doktin hukum dan bagaimana ia telah berfungsi mengabsahkan suatu sistem sosial atau kebijakan tertentu di Indonesia. Saya kira memang sangat diperlukan suatu analisis yang dapat mengungkap *"hidden political intentions"* di belakang berbagai konsep, doktrin dan proses-proses hukum disini" (Kasim, 1999).

Secara metodologis, untuk mengurai doktrin hukum di Indonesia yang telah terbentuk, dapat menggunakan metode *trashing*, *deconstruction* dan *genealogy yang dmiliki CLS*. Ketiga metode ini menurut Hikmahanto Juwana merupakan pisau analisa CLS untuk membongkar legitimasi doktrin hukum yang memapankan *status-quo* dalam doktrin hukum. 1) *Trashing* adalah teknik untuk mematahkan atau menolak pemikiran hukum yang telah terbentuk. Teknik ini dilakukan untuk menunjukkan kontradiksi dan kesimpulan yang bersifat sepihak berdasarkan asumsi yang meragukan; 2) *Deconstruction* adalah membongkar pemikiran hukum yang telah terbentuk yang telah terbentuk. Dengan melakukan pembongkaran maka dapat dilakukan rekonstruksi pemikiran hukum; 3) *Genealogy* adalah penggunaan sejarah dalam menyampaikan argumentasi. *Genealogy* digunakan karena interpretasi sejarah kerap didominasi oleh mereka yang memiliki kekuatan. Interpretasi sejarah ini yang kemudian digunakan untuk memperkuat suatu konstruksi hukum (Juwana, 2001).

Selain hal tersebut, perlu pula diperhatikan, bahwa pada saat menggunakan metode CLS dalam menganalisis keadaan hukum di Indonesia, tetaplah harus memperhatikan faktor-faktor tertentu yang sifatnya khas dan mungkin hanya ada di Indonesia, seperti

faktor nilai-nilai budaya masyarakat Indonesia atau faktor agama. Bahkan untuk faktor agama ini, akan mungkin menjadi hambatan untuk dilakukannya kajian yang kritis terhadap hukum.

Dalam konteks pembentukan UU maupun Perda misalnya, aliran CLS mencoba menekankan arti pentingnya pengaruh realitas sosial yang terbentuk dari struktur sosial, dimana struktur ini merupakan produk dan konstruksi sejarah bukan alam. Sehingga, seringkali pemikiran hukum tidak terasa melegitimasi struktur sosial yang ada. Selain itu juga terkait kritik terhadap formalis hukum, CLS menolak pemisahan antara rasionalitas hukum dan perdebatan politik. CLS menyangkal penentuan logika hukum, baginya hukum adalah politik dengan baju yang berbeda. Sehingga, dapat dikatakan bahwa tidak mungkin memisahkan politik dan pilihan-pilihan etik dengan hukum berdasarkan objektivitas dan netralitas hukum karena senantiasa ada konflik kepentingan-kepentingan bahkan perebutan kepentingan tersembunyi yang difasilitasi hukum. Kalangan hukum modern telah mencoba menghindari konflik kepentingan ini dengan menyerahkan diri pada tatanan sosial yang sudah mapan dan stabil, namun gerakan hukum kritis tidak menuntut hal yang demikian. Mereka mengiginkan untuk melakukan transformasi politik dalam masyarakat karena bagi CLS, pembentukan hukum dengan menggunakan rasionalitas hukum adalah semacam manipulasi dan tidak bisa digunakan untuk menentukan hasil akhir dari suatu pembentukan hukum. Yang menjadi perhatian utama adalah konfigurasi politik dalam pembentukan hukum (Khilmi, 2019).

Dalam konteks Indonesia, CLS salah satunya memberikan pengaruh terhadap Teori Hukum Progresif (THP) yang digagas Satjipto Rahardjo. Dalam berbagai gagasanya, sangat jelas bahwa Satjipto Raharjo sangat gigih memperjuangkan pemikiran hukum alternatif sebagai mainstrim baru berperspektif kritis. Beberapa titik-titik ketersinggungan antara CLS dan THP yang berkesinambungan yaitu, (Saifullah, 2018:14): *Pertama,* Ketidakpercayaan terhadap netralitas hukum dan ingin merombak struktur sosial yang

hierarkis. THP mendeskripsikan hukum bukan dalam ruang hampa. Banyak aspek yang mempenegaruhi pembentukan, proses bahkan penegakan hukum. Konsep ini semakin meluas dengan masuknya multidisplin lain di luar sosiologi.

Kedua, Tulisan-tulisan awal SR diawal-awal pemikirannya di masa reformasi dan transisi sesungguhnya sama dengan CLS yaitu : hukum yang ada tidak mampu memnjawab permasalahan hukum yang ada. Tulisan-tulisan SR juga melihat bagimana aspek pendidikan hukum yang menjadi titik sentral untuk diadakan pencerahan dan perubahan karakter melalui hukum yang progresif. Bukan aspek komptensi keilmuwan saja yang didahulukan sebagai ahli hukum tetapi melainkan lebih pada kualitasnya sebagai manusia *(their incompetence begins not as lawyers, but as human beings).*

Ketiga, CLS maupun THP sama-sama mengkiritk sistem hukum liberal yang merupakan hasil dari politik liberal. *Kedua* pemikiran tersebut mengkirik formalisme hukum yang mengedepankan *rule of law* dan *legal reasoning*. Kritik ini sama-sama dibangun dari sudut pandang yang sama bahwa tidak ada kesamaan hak warganegara dan terjadinya diskriminasi.

Sementara itu, Carol Smart, seorang pemikir hukum poststrukturalis dari Inggris, untuk mengkritisi pemikiran CLS, hukum harus dipahami sebagai sistem pengetahuan *(episteme)* daripada sistem peraturan untuk menyelesaikan konflik. Sebagai sistem pengetahuan hukum senantiasa bersaing dengan berbagai bentuk pengetahuan lain (misalnya agama dan sains) dan bahkan pengalaman nyata individu dalam mendefinisikan kebenaran, kesalahan, kebaikan, dan keburukan. Singkatnya hukum adalah salah satu sistem pengetahuan yang turut mendefinisikan kemanusiaan dan cara hidup manusia (Danardono, 2015).

Penutup

Berdasarkan uraian pada sub-bab sebelumnya, maka dapat ditarik kesimpulan sebagai benang merah kajian ini bahwa Unger melalui gerbong CLS, menghadirkan teori yang menentang dan

menjungkirbalikkan norma dan standar yang diterima dalam teori dan praktik hukum. Unger meyakini bahwa hukum adalah politik, maka Unger menolak keyakinan para positivis liberal dalam ilmu hukum yang mengembangkan pemikiran hukum harus murni dan bersih dari politik, etika, sosiologi, dll. Proyek melalui CLS berusaha membuktikan bahwa di balik hukum dan tatanan sosial yang muncul ke permukaan sebagai sesuatu yang netral, sebenarnya di dalamnya penuh dengan muatan kepentingan tertentu yang bias kultur, gender, dan bahkan kepentingan ekonomi. Dalam konteks Indonesia, perspektif dan paradigma kritis yang ditawarkan Unger, sangat relevan untuk gunakan menganalisis proses-proses hukum, proses-proses pembentukan dan penerapan hukum, maupun untuk menganalisis doktrin hukum dan bagaimana ia telah berfungsi mengabsahkan kebijakan tertentu.

Daftar Pustaka

Ash-Shidiqqi, E. A. (2021). *Rule* Of Law Dalam Perspektif Critical Legal Studies. *Amnesti Jurnal Hukum*, *3*(1), 25–36. Https://Doi.Org/10.37729/Amnesti.V3i1.895

Danardono, D. (2015). Critical Legal Studies: Posisi Teori Dan Kritik. *KISI HUKUM*, *14*(1), 1–6.

Erwin, M. (2016). *Filsafat Hukum: Refleksi Kritis Terhadap Hukum Dan Hukum Indonesia*. Jakarta: Kencana.

Fajar, A. M. (2013). *Teori-Teori Hukum Kontemporer*. Malang: Setara Press.

Handoyo, B. H. C. (2019). Konstruksi Pandangan Critical Legal Theory Tentang The *Rule* Of Law, The Meaning Of Law, Dan The Law And Society. *Arena Hukum*, *11*(3), 434–453. Https://Doi.Org/10.21776/Ub.Arenahukum.2018.01003.1

Juwana, H. (2021). "Hukum Internasional Dalam Konflik Kepentingan Ekonomi Negara Berkembang Dan Negara Maju". Pidato Upacara Pengukuhan Guru Besar Tetap Dalam Ilmu Hukum Internasional Fakultas Hukum Universitas Indonesia, 10 Nopember 2021.

Kasim, I. (1999). *Gerakan Studi Hukum Kritis*. Yogyakarta: Insistpress.

Khilmi, E. F. (2019). Pemanfaatan Critical Legal Studies (CLS) Dalam Pembentukan Peraturan Daerah. *Indonesian Journal Of Law And Islamic Law (IJLIL)*, *1*(1), 45–56. Https://Doi.Org/10.35719/Ijl.V1i01.75

Laili, R. N., & Santoso, L. (2021). Analisis Penolakan Isbat Nikah Perspektif Studi Hukum Kritis. *AL-MANHAJ: Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial Islam*, *3*(1), 1–34.

Mahita Paksi, T. F. (2016). *Penelitian Hukum Interdisipliner; Sebuah Pengantar Menuju Sosio-Legal.* (T. F. Mahita Paksi & T. A. Perdana, Eds.). Yogyakarta: Thafa Media.

Maladi, Y. (2013). Kajian Hukum Kritis Alih Fungsi Lahan Hutan Berorientasi Kapitalis. *Jurnal Dinamika Hukum*, *13*(1), 109–123. Https://Doi.Org/10.20884/1.Jdh.2013.13.1.160

Moeliono, T. P., & Putro, W. D. (Eds.). (2020). *Menemukan Kebenaran Hukum Dalam Era Post-Truth*. Mataram: Sanabil.

Putro, W. D. (2011). *Tinjauan Kritis-Filosofis Terhadap Paradigma Positivisme Hukum* (Disertasi). Universitas Indonesia, Jakarta.

Ratnapala, S. (2017). *Jurisprudence*. Inggris: Cambridge University Press.

Rondonuwu, D. E. (2014). Menggagas Pembaharuan Hukum Melalui Studi Hukum Kritis. *Lex Et Societatis*, *2*(3).

Safa'at, M. A. (2011). Gerakan Studi Hukum Kritis. Retrieved June 8, 2022, From Http://Safaat.Lecture.Ub.Ac.Id/2011/12/Gerakan-Studi-Hukum-Kritis/

Saifullah. (2018). *Dinamika Dan Teori Hukum: Sebuah Pembacaan Kritis Paradigmatik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Samekto, F. A. (2008). *Justice Not For All: Kritik Terhadap Hukum Modern Dalam Perspektif Studi Hukum Kritis*. Yogyakarta: Genta Press.

Samekto, F. A. (2012). *Ilmu Hukum Dalam Perkembangan Menuju Post Modernisme*. Lampung: Indepth Publishing.

Samekto, F. A. (2014). Mengungkap Relasi Kapitalisme, Demokrasi Dan Globalisasi (Kajian Dalam Perspektif Studi Hukum Kritis). *Dinamika Hukum*, *14*(2), 301–309.

Santoso, L. & Yahyanto. (2016). *Pengantar Ilmu Hukum: Sejarah, Pengertian, Konsep Hukum, Aliran Hukum Dan Penafsiran Hukum*. Malang: Setara Press.

Sholichah, M. (2007). Aliran Teori Hukum Kritis: Analisis Ekonomi Terhadap Hukum (The Economic Analysis Of Law) Dalam Jurisprudence: Hilaire Mc Coubrey And Nigel D. White. *SOSIO-RELIGIA*, *7*(1), 205–229.

Supraja, M. (2012). Alfred Schutz: Rekonstruksi Teori Tindakan Max Weber. *Jurnal Pemikiran Sosiologi*, *1*(2), 83.

Tahir, M. (2014). Studi Hukum Kritis Dalam Kajian Hukum Islam. *Istinbath: Jurnal Hukum Islam IAIN Mataram*, *13*(2), 202–214.

Umar, N. (2014). Konsep Hukum Modern: Suatu Perspektif Keindonesiaan, Integrasi Sistem Hukum Agama Dan Sistem Hukum Nasional. *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, *22*(1). Https://Doi.Org/Doi:Http://Dx.Doi.Org/10.21580/Ws.22.1.263

Unger, R. M. (2008). *Teori Hukum Kritis: Kajian Tentang Posisi Hukum Dalam Masyarakat Modern*. Bandung: Nusa Media.

Post-Modernisme dalam Perkembangan Hukum Barat

Martha Eri Safira

Pendahuluan

Aliran postmodernisme menjadi pilihan yang menarik untuk dikaji. Kehadiran aliran ini tidak hanya menggetarkan dunia akademik, tetapi juga membawa pesan-pesan kritis untuk melakukan pembacaan ulang atas berbagai tradisi yang selama ini diyakini kebenarannya. (Wignyosubroto, 1995:226–227) Munculnya gejala postmodernisme ini sangat mengagetkan masyarakat, karena dapat menghancurkan dimensi-dimensi filsafat meliputi ontologi, epistemologi, bahkan aksiologi yang telah mengakar dalam pengetahuan dasar masyarakat melihat realitas yang ada.

Aliran postmodernisme, mengakibatkan manusia tidak mengetahui realitas yang objektif dan benar, karena yang diketahui manusia hanyalah bagian dari realitas. Lahirnya postmodernisme awalnya hanya berkembang dalam bidang arsitektur, namun pada perjalanan waktu juga merambah ke dalam seluruh bidang kehidupan manusia. Khususnya pada bidang filsafat, dengan dicetuskan awalnya oleh Rescou Pound di Tahun 1940-an. Kemudian dikembangkan lebih lanjut oleh Lyortad, dengan mengintegrasikannya ke dalam filsafat sebagai

bentuk ketidakpercayaan pada metanarasi. (Lyotard, 1984:xxiv) Pengintegrasian gerakan postmodern ke dalam filsafat memberikan konsekuensi logis bagi munculnya 'pembacaan ulang' pada setiap dasar kehidupan manusia. (Sugiharto, 1996:28–32). Hal ini karena filsafat merupakan pengetahuan dasar yang memberikan konstruksi bagi munculnya setiap bentuk pemahaman (ideologi) dalam masyarakat. Postmodernisme dalam filsafat berujung pada sikap kritis untuk mengkaji ulang setiap bentuk kebenaran yang selama ini diterima secara apa adanya. Terminologi inilah yang kemudian dikenal dengan metode dekonstruksi yang dalam banyak hal diusung oleh Derrida (Norris, 2003:20)

Gerakan postmodernisme ini pada dasarnya muncul sebagai kritik atas kegagalan manusia modern (kehidupan modernitas) dalam menciptakan situasi sosial yang lebih baik, kondusif dan berkeadilan sosial (Ritzer, 2003:31) Asumsi-asumsi di atas dengan tegas ditolak oleh Heidegger, Horkheimer dan Adorno. Menurut mereka modernisasi bukanlah sekedar perjalanan terseok-seok, melainkan perjalanan ke sebuah disintegrasi total, sebuah malapetaka sejarah umat manusia. Dalam pemikiran Bataille, Munculnya perang, gejolak sosial dan revolusi yang menimbulkan anarki dan relativisme total. Keadaan tersebut melahirkan sejumlah kegelisahan berkaitan dengan problem pengetahuan dasar manusia mengenai modernisme yang diklaim mengusung kemajuan, rasionalitas, dan sebagainya. Rasio manusia yang oleh masyarakat modern diyakini sebagai suatu kemampuan otonom, mengatasi kekuatan metafisis dan transendental. Yang selanjutnya diyakini dapat mengatasi semua pengalaman yang bersifat partikular, dan dianggap menghasilkan kebenaran mutlak, dan tidak terikat waktu.

Asumsi-asumsi di atas dengan tegas ditolak oleh Heidegger, Horkheimer dan Adorno. Menurut mereka modernisasi bukanlah sekedar perjalanan terseok-seok, melainkan perjalanan ke sebuah disintegrasi total, sebuah malapetaka sejarah umat manusia. Dalam pemikiran Bataille, Rorty, Foucault, dan Derrida, juga terkandung keserakahan yang sama untuk mengungkapkan bahwa

keinginan untuk menjadi modern dengan caramemegang kekuasan (Hardiman, 2004:151)

Oleh karena itu usaha membebaskan diri dari dominasi konsep dan praktek ilmu, filsafat dan kebudayaan modern. Jika dalam modernisme, penalaran dipercaya sebagai sumber utama ilmu pengetahuan yang menghasilkan kebenaran-kebenaran universal, maka dalam visi postmodernisme hal itu justru dipandang sebagai alat dominasi terselubung yang kemudian tampil dalam bentuk imperialisme dan hegemoni kapitalistik. Sebuah warna yang paling dominan dalam masyarakat modern. Maka postmodernisme menyadari bahwa seluruh budaya modernisme yang bersumber pada ilmu pengetahuan dan teknologi pada titik tertentu tidak mampu menjelaskan kriteria dan ukuran epistemologi bahwa yang 'benar' itu adalah yang nyata, dan yang nyata benar itu adalah 'rasional'. Meskipun postmodernisme sendiri juga berusaha menggiring manusia ke dalam sebuah paradoks, yaitu di satu pihak telah membuka pandangan dunia yang serba plural yang kaya warna, kaya nuansa, kaya citra, tetapi di lain pihak, ia menjelma menjadi sebuah dunia yang seakan-akan tanpa terkendali.(Pilliang, t.t.:58)

Postmodernime dalam konteks keagamaan khususnya hukum Islam, memiliki tujuan agar paham atau penafiran ayat Qur'an maupun hadits jatuh pada sistem tafsir totaliter tunggal, dalam konteks keagamaan, dan dalam konteks sistem sosial, ekonomi, budaya dan politik.(Ismail, 2019) Pembaharuan di dunia Islam pada tiga puluh tahun terakhir ini memiliki bentuk, arah, serta pendekatan baru yang berbeda dari pembaharuan yang muncul lebih awal. Dalam perspektif sosiologi, munculnya perbedaan itu merupakan akibat langsung atau tidak langsung dari perkembangan sosial budaya yang terjadi di berbagai belahan dunia Islam dan yang juga tidak dapat disamakan dengan perkembangan yang terjadi sebelumnya. Pada tingkatan ini terdapat hubungan erat antara perkembangan sosial dan respons intelektual yang terjadi pada masa itu. Gerakan penalaran Islam yang berkembang akhir-

akhir ini berbeda dengan pembaharuan sebelumnya dalam konsepsi dan aplikasi ide-idenya yang direpresentasikan melalui suatu pendekatan yang baru. Gerakan baru tertentu menghadirkan usaha yang *genuine* dengan jalan menggabungkan ide-ide liberal dan progresif dengan kepercayaan-kepercayaan keagamaan yang mendalam.(Ismail, 2019)

Berdasarkan gambaran pemikiran tersebut tampak bahwa pemikiran pemahaman umat Islam terhadap sumber ajarannya sangat beragam. Hal ini disebabkan oleh latar belakang sosial geografis dan disiplin ilmu yang dimiliki oleh para ulama dan cendekiawan. Sifat pluralitas pemikiran umat Islam inilah yang menjadi salah satu ciri semangat postmodernisme. Postmodernisme menentang corak keseragaman pemikiran dalam berbagai diskursus apapun, termasuk dalam bidang pemikiran keagamaan. Postmodernime menempatkan manusia dalam relativitas, baik secara individu maupun kelompok. Postmodernisme menolak modernisasi yang diterapkan oleh negara-negara barat – di mana perkembangan suatu masyarakat atau bangsa disamaratakan dengan satu aturan baku. Sementara itu masyarakat atau bangsa memiliki karakteristik budaya, sistem nilai, dan sistem kepercayaan yang berbeda. Postmodernisme menolak klaim kebenaran (*claim of truth*) dalam ilmu pengetahuan dan agama. Kebenaran tidak dapat dimonopoli oleh seseorang atau kelompok tertentu. Kebenaran sejati hanya milik Tuhan. Manusia dalam posisi mencari dan berproses mendekati kebenaran tersebut. Keyakinan (belief) dalam perspektif postmodernisme bukanlah sesuatu yang telah jadi (memiliki bentuk), melainkan sesuatu yang berproses menjadi dan lebih menekankan pada peran-peran dan fungsi-fungsi.(Ismail, 2019).

Konsep Postmodernisme

Kata "postmodern" disebutkan pada tahun 1947, dalam buku Rudolf *Panwitz Die Crisis der Europais Chen Culture* (Krisis Kebudayaan Eropa).(Moran Dermot, 2010) Dalam karya ini dibahas mengenai manusia postmodern yang sehat, kuat, nasionalis dan relegius, yang

muncul dari nihilisme dan dekadensi nihilisme Eropa. Manusia postmodern dari Panwicz adalah "*Ubermensch*"-nya *Nietzsche*. Ia mencerminkan kemenangan atas kekacauan yang merupakan ciri khas modernitas. Postmodernitas merupakan puncak berikutnya sesudah modernitas. Pada tahun 1934, kata postmodern dipakai dalam arti yang sama sekali berbeda oleh Federico the Oniz. Kata itu tidak mengacu pada puncak yang akan datang, tetapi ke suatu periode pendek dalam bidang sastra, khususnya puisi Spanyol dan Amerika Latin. Di sini postmodernisme merupakan periode penyesuaian antara 1905 - 1914, menyusul tahap modernisme (1896 - 1905) sebelum medernitas ini berhasil mencapai tujuannya di dalam ultramodernisme (1914- 1932).(Ismail, 2019)

Postmodernisme di sini merupakan suatu intermezzo antara modernisme awal dan modernisme yang lebih tinggi kualitasnya. Pada tahun 1947, postmodern muncul dalam edisi ringkasan karya Arlnord Toynbee, *Study of History* (Toynbee, 1934). Postmodern di sini berarti tahap kontemporer dari kebudayaan barat yang dimulai tahun 1875. Cirinya adalah peralihan politik dari pola pemikiran negara-negara nasional ke interaksi global. Kata postmodern tampaknya disparat sekali tidak ada hubungan konsep atau menurut isi antara pemakaian kata tersebut. Bidang aplikasi (kebudayaan, sastra dan politik), kronologi masa depan, awal abad ke 20 dan penilaian puncak yang baru, fase transisi, gejala ketentuan sangat divergen. Namun, tidak lama kemudian terbentuklah suatu konsep yang mempunyai batas-batas yang jelas. Ini terjadi secara paradigmatis di dalam diskusi sastra Amerika. Erving Hoe dalam artikelnya yang berjudul *Mass Sociaty and Postmodern Fiction* (1959),(Howe, t.t.) memakai kata postmodern. Hoe mengkonstatir bahwa sastra kontemporer berbeda dari sastra agung modern sastra –Yeats, Eliot, Pond, Yoice– memperlihatkan kemerosotan yang disebabkan oleh melemahnya potensi inovatoris dan kekuatan penerobosan.

Dalam arti inilah sastra tersebut dikatakan postmodern. Postmodern pada awal kemunculannya bukan menandakan

suatu puncak budaya yang baru (seperti pada Pannwitz) sesudah dekadensi periode modern, melainkan sebaliknya yaitu suatu diagnosa mengenai kekendoran kultural sesudah ketinggian periode modern. Sebenarnya, diagnosa negatif itu tidak dimaksudkan Hoe, yang kemudian disusul oleh Harry Lavin, *What was modernism*? (Levin, 1960) sebagai gugatan. Mereka sadar bahwa masyarakat masa yang baru ini harus menemukan gambarannya dalam bentuk penyamarataan terlebih dahulu dengan kesempatan penonjolan yang berkurang. Namun, tidak lama kemudian pada pertengahan tahun 1960-an, keadaan berubah dan timbullah penilaian positif mengenai sastra postmodern itu. Ahli kritik seperti Leslie Fiedler dalam *Cross the Border Close the Gap*, 1969 dan *Suzan Sontag*, telah meninggalkan orientasi yang hanya mengandalkan kriteria modern klasik. Dengan demikian, sastra postmodern menjadi bebas untuk menangkap dan mengapresiasi kualitas-kualitas khas dari sastra baru itu.(Ahrens & Antor, 1992)

Postmodernisme, berasal dari bahasa inggris artinya faham *(isme)* yang berkembang setelah *(post)*, modern. Postmodernisme lebih menunjuk kepada konsep berfikir. Istilah postmodernisme pertama kali diperkenalkan oleh filsuf Jerman yaitu Rudolf Pannwitz, pada tahun 1917, untuk menggambarkan nihilisme budaya barat pada abad ke-20. Istilah pertama kali muncul pada bidang seni kemudian arsitektur, ketika perumahan Pruitt-Igoe di St. Louis dihancurkan dengan dinamit dan mulailah pengembangan karya-karya arsitektur baru. Postmodernisme adalah suatu pergerakan ide yang menggantikan ide-ide zaman modern (yang mengutamakan rasio, objektivitas, dan kemajuan). Postmodern memiliki cita-cita, ingin meningkatkan kondisi ekonomi dan sosial, kesadaran akan peristiwa sejarah dan perkembangan dalam bidang penyiaran. (Sugiyatno, t.t.)

Postmodernisme secara definitif juga lahir sekitar tahun 1960-an, memuncak dalam kerusuhan mahasiswa Perancis tahun 1968 dengan tujuan untuk mendekonstruksi modernisme. (Windari, 2007:149). Banyak faktor yang berpengaruh terhadap timbulnya

postmodernisme. Jean-Francois Lyotard adalah orang yang memperkenalkan post-modernisme dalam bidang filsafat dan ilmu pengetahuan di tahun 1970an dalam bukunya yang berjudul "*The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*". Dia mengartikan postmodernisme sebagai segala kritik atas pengetahuan universal, atas tradisi metafisik, fondasionalisme maupun modernisme (Maksum, 2014). Dua karya yang menjadikannya terkenal baik di Perancis maupun diluar negeri yaitu *The Postmodernisme Condition* dan *The Differend*. Karyanya itu juga baik sesuatu ataupun seseorang yang ditolak bersuara terhadap sistem ideologis yang dominan yang menentukan sesuatu yang dapat diterima dan tidak dapat diterima (Zaprulkhan, 2015:320).

Menurut beberapa ahli yang lainnya seperti Louis Leahy, postmodernisme adalah suatu pergerakan ide yang menggantikan ide-ide zaman moder. (Leahy, 1985: 271). Menurut Emanuel, postmodernisme adalah keseluruhan usaha yang bermaksud merevisi kembali paradigma modern.(Prasetyono, 2006: 93) Sedangkan menurut Ghazali dan Effendi, postmodernisme mengoreksi modernisme yang tidak terkendali yang telah muncul sebelumnya.(Ghazali & Effendi, 2009: 161). Maka dapat disimpulkan bahwa postmodernisme merupakan suatu ide baru yang menolak atau yang termasuk dari pengembangan suatu ide yang telah ada tentang teori pemikiran masa sebelumnya yaitu paham moderenisme yang mencoba untuk mmeberikan kritikan-kritikan terhadap moderenisme yang dianggap telah gagal dan bertanggungjawab terhadap kehancuran martabat manusia. Postmoderenisme merupakan pergeseran ilmu pengetahuan dari ide-ide modern menuju suatu ide yang baru yang dibawa oleh postmoderenisme itu sendiri.(Sugiyatno, t.t.)

Postmodern telah menjadi suatu konsep positif yang mengekspresikan isi suatu pluralisme fundamental. Penentuan ini kemudian menjalar ke sektor-sektor lain, terutama sektor *postmodern par excellence* yaitu arsitektur. Melalui arsitekturlah postmodernisme masuk dalam kesadaran umum Eropa. Pada tahun 1975, seorang

arsitek dan teoritekus Amerika, Charles Jencks (*The Language of Postmoderens Architecture*) telah mengalihkan istilah postmodern dari sastra ke arsitektur sekaligus memindahkan diskusi dari USA ke Eropa. Sampai sekarang arsitektur merupakan bidang menonjol saat pertengkaran mengenai modernitas dan postmodernitas ramai dibicarakan. Demikian pula, bagi Jencks, arsitektur postmodern mempunyai sifat pluralitas kebahasaan dengan terminologinya sendiri: kodifikasi plural kodifikasi ganda merupakan tuntunan minimal. Suatu bangunan postmodern menggunakan berbagai kode yang berbeda, misalnya kode elitis, populer, modern dan tradisional, internasional dan regional, atau fungsional dan fiksional. Selain dari arsitektur juga tampak pada cabang seni-seni lukis, plastik, musik, tari, dan medan-medan diagnose kontemporer, seperti sosiologi dan ekonomi.(Sugiyatno, t.t.)

Dapat ditunjuk bahwa postmodernitas selalu mempunyai inti suatu pluralitas model-model dan pluralitas ini sekarang merupakan sesuatu yang mengikat. Pembahasan sejarah istilah postmodern yang kemudian diperkuat oleh analisis filsafat, diperoleh dua kesimpulan. *Pertama*, postmodern menjadi kata penuntun (Leitwort) atau konsep di mana isinya telah mempunyai batas-batas yang eksak, yaitu pluralisme interferensial. *Kedua*, postmodernitas sesungguhnya merupakan suatu paradigma yang tidak antimodern atau transmodern. Isi-isi *(kontents)* dari zaman sekarang *(Jetztzeit)* bisa saja dari periode sejarah yang berbeda sekali. Hanya syaratnya ialah isi itu harus diterjemahkan sedemikian rupa sehingga sesuai dengan raster formal postmodernisme, yaitu dengan pluralisme fundamentalnya. Untuk itu isinya perlu dipahami dalam kekhususan sehingga bebas dari semua ambisi pentotalisasian yang keliru.

Pluralisme postmodern telah menempuh jalan yang jauh dan penuh variasi. Di beberapa sektor, misalnya dalam seni, telah menjadi obligat sejak awal abad ini. Sekarang pluralisme telah menjadi dominan di seluruh spektrum kebudayaan dan kehidupan. Hal ini ada kaitannya dengan proses-proses dan perubahan-

perubahan yang riil. Dalam zaman pesawat dan telekomunikasi yang heterogen menjadi begitu dekat dan bertemu satu sama lain dan di manamana sehingga menjadi keserentakan dari masalah yang bukan sezaman (*Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*) menjadi ciri universal yang baru. Suatu pluralitas interferensial menjadi tatanan dasar realitas. Pemikiran postmodern tidak menciptakan situasi itu, tetapi siap menghadapi realitas itu dengan segala tantangannya.(Ismail, 2019)

Konsep Posmodernisme dalam Hukum Barat

Gerakan postmodernisme hukum bermula dari adanya fenomena abad modern yang dirasa tidak sesuai dengan prinsip dan pola pikir kaum modernis. Seperti banyak konflik antara kelompok masyarakat dalam kelas yang sama (perang prancis dan jerman di perang dunia kedua). Terbentuknya kawasan regional (ASEAN,APEC), terbentuknya jaringan internasional. Salah satu tema postmodern hukum adalah harapan adanya ketidakstabilan atau ketidakmenentuan terhadap suatu subyek atau seringkali disebut sebagai kematian subyek yang kemudian menimbulkan kritik beraneka ragam. Salah satu kritiknya adalah dengan menekankan pada ketidakcukupan kategori sosial yang bersifat tradisional. Salah satu hasil pendekatan konsep postmodernisme adalah merubah fokus teori hukum dari suatu penelitian terhadap sistem hukum dan perangkat-perangkatnya (seperti perintah, hubungan, ketentuan, dan lain-lain) dengan sifat dari subyek hukum yang memahami sistem hukum dan pemikirannya dalam mendapatkan perangkat-perangkat tersebut. Karena subyek hukum adalah suatu konstruksi sosial, maka pola-pola konstruksi sosial ini telah mengarahkan subyek hukum untuk memahami sistem hukum.(Reno Maratur Munthe, 2019)

Hal yang menarik dan patut dicatat dalam pandangan postmodernisme mengenai hukum yang menggunakan penafsiran-penafsiran adalah Peter Goodrich dalam “*Languages of Law*”. Di sini metode penafsiran dan teori psikoanalitis Perancis dipergunakan

untuk mengurai bentuk dan gambaran hukum dan memperlihatkan bagaimana bentuk hukum yang berbeda-beda tersebut melegitimasi praktek-praktek yang dilakukan oleh subyek hukum. Bagian dari pemikiran Goodrich adalah merekonstruksi kembali *common law* di Inggris, yang melihat *common law* sebagai perangkat norma-norma dan praktek-praktek yang bersama-sama membentuk suatu tradisi yang sederhana dan menyatu.

Tokoh-tokoh postmodernisme hukum barat antara lain:
Beberapa tokoh modernisme yang bisa mewakili era Postmoderisme sebagai berikut:

1. **Jean-Francois Lyotard** adalah pemikir filsafat dan sosial Perancis yang mulai meletakkan dasar argumentasi filosofis dalam diskursus postmodernisme. Melalui bukunya yang telah menjadi klasik, *The Condition of Postmodern: A Report on Knowledge* (1984), Lyotard mencatat beberapa ciri utama kebudayaan postmodern. Menurutnya, kebudayaan postmodern ditandai oleh beberapa prinsip yakni: lahirnya masyarakat komputerisasi, runtuhnya narasi-narasi besar modernisme, lahirnya prinsip delegitimasi, disensus, serta paralogi.(Medhy Aginta Hidayat, 2019a, hlm. 51)
2. **Roscoe Pound** adalah ahli hukum pertama menganalisis yurisprudensi serta metodologi ilmu-ilmu sosial. Hingga saat itu, filsafat yang telah dianut selama berabad-abad dituding telah gagal dalam menawarkan teori semacam itu, fungsi logika sebagai sarana berpikir semakin terabaikan dengan usaha-usaha yang dilakukan oleh Langdell serta para koleganya dari Jerman. Pound menyatakan bahwa hukum adalah lembaga terpenting dalam melaksanakan kontrol sosial. Hukum secara bertahap telah menggantikan fungsi agama dan moralitas sebagai instrumen penting untuk mencapai ketertiban sosial. Menurutnya, kontrol sosial diperlukan untuk melestarikan peradaban karena fungsi utamanya adalah mengendalikan "aspek internal atau sifat manusia", yang dianggapnya sangat diperlukan untuk menaklukkan aspek eksternal atau lingkungan fisikal. Pound menyatakan bahwa kontrol sosial diperlukan

untuk menguatkan peradaban masyarakat manusia karena mengendalikan perilaku antisosial yang bertentangan dengan kaidah-kaidah ketertiban sosial. Hukum, sebagai mekanisme kontrol sosial, merupakan fungsi utama dari negara dan bekerja melalui penerapan kekuatan yang dilaksanakan secara sistematis dan teratur oleh agen yang ditunjuk untuk melakukan fungsi itu. Akan tetapi, Pound menambahkan bahwa hukum saja tidak cukup, ia membutuhkan dukungan dari institusi keluarga, pendidikan, moral, dan agama. Hukum adalah sistem ajaran dengan unsur ideal dan empiris, yang menggabungkan teori hukum kodrat dan positivistik.(Andriansyah_D. S, 2015)

3. **Michel Foucault**, adalah seorang tokoh postmodernisme yang menolak keuniversalan pengetahuan. Ada beberapa asumsi pemikiran pencerahan yang ditolak oleh Foucault yaitu:
   1) Pengetahuan itu tidak bersifat metafisis, transendental, atau universal, tetapi khas untuk setiap waktu dan tempat.
   2) Tidak ada pengetahuan yang mampu menangkap karakter objektif dunia, tetapi pengetahuan itu selalu mengambil perspektif.
   3) Pengetahuan tidak dilihat sebagai pemahaman yang netral dan murni, tetapi selalu terikat dengan rezim-rezim penguasa.(Ali Maksum, 2014, hlm. 322)

   Menurut Foucault, tidak ada perpisahan yang jelas, pasti, dan final antara pemikiran pencerahan dan pasca-modern, atau antara modern dan pasca-modern. Paradigma modern, kesadaran, dan objektivitas adalah dua unsur membentuk rasionalotonom, sedangkan bagi Foucault pengetahuan bersifat subjektif.
4. **Jacques Derrida**. Istilah ini merupakan salah satu konsep kunci postmodernisme. Apa itu dekonstruksi? Secara etimologis, dekonstruksi adalah berarti mengurai, melepaskan, dan membuka.(Ali Maksum, 2014, hlm. 311) Derrida menciptakan sebuah pemikiran dekonstruksi, yang merupakan salah satu kunci pemikiran postmodernisme, yang mencoba memberikan

sumbangan mengenai teori-teori pengetahuan yang dinilai sangat kaku dan kebenarannya tidak bisa dibantah, yang dalam hal ini pemikiran modernisme. Derrida mencoba untuk meneliti kebenaran terhadap suatu teori pengetahuan yang baginya bisa dibantah kebenarannya yang dalam arti bisa membuat teori baru asalkan hal tersebut dapat terbukti kebenarannya dan dipertanggungjawabkan.

5. **Jean Baudrillard** pemikirannya memusatkan perhatian kepada kultur, yang dilihatnya mengalami revolusi besar-besaran dan merupakan bencana besar. Revolusi kultural itu menyebabkan massa menjadi semakin pasif ketimbang semakin berontak seperti yang diperkirakan pemikir marxis. Massa menempuh jalan mereka sendiri, tak mengindahkan upaya yang bertujuan memanipulasi mereka. Kekacauan, apatis, dan kelebaman ini merupakan istilah yang tepat untuk melukiskan kejenuhan massa terhadap tanda media, simulasi, dan hiperealitas.(Ali Maksum, 2014, hlm. 338) Bagi Jean Baudrillard, karya-karyanya mempunyai sumbangan terhadap pemikiran teori sosial untuk postmodernisme yang baginya bahwa objek konsumsi merupakan tatanan produksi. Tokoh inilah yang terkenal dengan menyebut dunia postmodernisme sebagai kehidupan yang Hiperealitas.
6. **Fedrick Jameson** menurut Jameson, postmodernisme memiliki dua ciri utama, yaitu *pastiche* dan *schizofrenia*. Jameson mulai dengan menjelaskan bahwa modernisme besar didasarkan pada gaya yang personal atau pribadi. Subjek individual borjois tidak hanya merupakan subjek masa lalu, tapi juga mitos subjek yang tidak pernah benar-benar ada, hanya mistifikasi, kata Jameson, yang tersisa adalah pastiche. Pastiche dari pastiche, tiruan gaya yang telah mati. Kita telah kehilangan kemampuan memposisikan ini secara historis. Postmodernisme memiliki konsep waktu yang khas. Jameson, menjelaskan apa yang ia maksudkan dengan menggunakan teori schizofrena lacan. Schizofrenik adalah pengalaman penanda material

yang terpisah, terisolir, dan gagal membentuk rangkaian yang koheren (Hidayat, 2019b: 227).

Amin Abdullah dikenal dengan *deconstructionism* memberikan ciri terhadap postmoderenisme yakni upaya mempertanyakan ulang teori-teori yang sudah mapan yang telah dibangun oleh pola pikir modernisme, untuk kemudian dicari dan disusun teori yang lebih tepat dalam memahami kenyataan masyarakat saat ini, meliputi keberagaman, dan juga realitas alam (Abdullah, 2004:96). Ciri postmodernisme yang lain adalah berwatak relativisme, artinya pemikiran postmodernisme dalam hal realitas budaya (nilai-nilai, kepercayaan, dan lainnya) tergambar dalam teori-teori yang dikembangkan oleh disiplin ilmu antropologi.

Alur pemikiran postmodernisme yaitu bahwa wilayah, budaya, bahasa, agama sangat ditentukan oleh tata nilai dan adat istiadat masing-masing. disimpulkan bahwa ilmu pengetahuan bagi postmodernisme bersifat relatif, tidak ada ilmu pengetahuan yang kebenarannya absolut. Melihat suatu peristiwa tertentu juga ketika ingin menilainya harus dilihat dari segala sisi, tidak hanya terfokus pada satu sisi tertentu. Pluralisme merupakan ciri pemikiran postmodernisme selanjutnya. Hasil teknologi modern dalam bidang transportasi dan komunikasi menjadikan era pluralisme budaya dan agama telah semakin dihayati dan dipahami oleh banyak orang dimanapun mereka berada. Adanya pluralisme budaya, agama, keluarga, ras, ekonomi, sosial, suku pendidikan, ilmu pengetahuan, politik merupakan sebuah realitas. Artinya bahwa mentoleransi adanya keragaman pemikiran, peradaban, agama dan budaya (Abdullah, 2004: 104). Sehingga menciptakan suatu adanya heterogen, bermacam-macam bukan homogen. Beberapa teori Postmodernisme antara lain:

1. **Teori Sosial Postmodern Moderat.**

   Teori ini yang menyatakan bahwa ada keterputusan antara modernisme dengan postmodernsme. Namun ada yang mengatakan bahwa kendati postmodernisme memiliki

perbedaan penting dengan modernisme, namun ada semacam persambungan antara keduanya. Masyarakat postmodern, menurut Jameson, terdiri atas empat unsur yaitu:(Ritzer & Goodman, 2009)

a) masyarakat postmodern ditandai dengan kedangkalan dan kekurangan kedalaman.
b) Masyarakat postmodern ditandai oleh kepura-puraan atau kelesuan emosi.
c) Masyarakat postmodern ditandai oleh hilangnya kesejarahan.
d) Masyarakat postmodern ditandai sejenis teknologi baru yang berkaitan erat dengan masyarakat postmodern itu sendiri. Misalnya, teknologi seperti telivisi atau teknologi elektronik.

2. Teori Sosial Postmodern Ekstrem.

Teori ini menyatakan bahwa **masyarakat modern telah digantikan oleh masyarakat postmodern**. Menurutnya objek konsumsi merupakan "sesuatu yang diorganisir oleh tatanan produksi" atau "perluasan kekuatan produktif yang diorganisir". (Maksum, 2014: 337) Teori ini dudukung salah satunya oleh Jean Baudrillard. Jean Baudrillard adalah sosiolog teori Postmodern paling radikal dan menimbulkan banyak amarah dalam genre ini yang berfikiran mengenai keadaan sosial masyakarat saat ini yang dipengaruhi oleh berbagai produksi yang memperlihatkan keadaan sesungguhnya masyarakat itu.(Ritzer & Goodman, 2009, hlm. 676) Bagi Jean Baudrillard, masyarakat saat ini tidak lagi didominasi oleh produksi, tetapi didominasi kepada media dan siberanertika serta industri dan sebagainya.

3. Posisi Teoritis

Teori ini bepandangan bahwa perbedaan pandangan antara modernisme dan postmodernisme bukan lagi dijadikan sebuah perdebatan, akan tetapi bagaimana keduanya bisa saling bergandengan dan saling melengkapi. Kelompok ini berpendapat ketimbang mempersoalkan modernisme dan

postmodernisme sebagai era kesejarahan atau waktu, lebih baik melihat modernisme dan postmodernisme sebagai kekuatan yang selalu menjalin hubungan seiring sejalan satu sama lain. Dengah menempatkan postmodernisme secara berkesinambungan berupaya untuk selalu menunjukkan keterbatasan–keterbatasan modernisme. Posisi ketiga ini dapat dianggap sebagai alternatif di luar sikap yang mendudukkan modernisme dan postmodernisme dalam kategori waktu. Representasi terpenting dari aliran ini tak lain adalah JeanFrancois Lyotard.(Norris, 2003: 7)

Penutup

Postmodernisme merupakan paradigma baru sistem berpikir dalam bidang ilmu pengetahuan dan agama melalui pendekatan ide-ide, konsep, dan teori-teori ilmu sosial modern. Postmodernisme tidak mendikotomikan berbagai aliran pemikiran yang ada pada abad 20, tetapi lebih berorientasi pada penyempurnaan aliran-aliran yang ada. Tema sentral dari postmodernisme adalah pengakuan adanya pluralitas pemikiran, relativitas pemikiran manusia, hal-hal yang irrasional atau hal yang tak terpikirkan, seperti, dogma, etika, keyakinan, adat, dan mitos-mitos.

Salah satu hasil pendekatan konsep postmodernisme adalah merubah fokus teori hukum dari suatu penelitian terhadap sistem hukum dan perangkat-perangkatnya (seperti perintah, hubungan, ketentuan, dan lain-lain) dengan sifat dari subyek hukum yang memahami sistem hukum dan pemikirannya dalam mendapatkan perangkat-perangkat tersebut. Karena subyek hukum adalah suatu konstruksi sosial, maka pola-pola konstruksi sosial ini telah mengarahkan subyek hukum untuk memahami sistem hukum. Dalam pandangan postmodernisme mengenai hukum yang menggunakan penafsiran-penafsiran adalah Peter Goodrich dalam "*Languages of Law*". Di sini metode penafsiran dan teori psikoanalitis Perancis dipergunakan untuk mengurai bentuk dan gambaran hukum dan memperlihatkan bagaimana bentuk hukum

yang berbeda-beda tersebut melegitimasi praktek-praktek yang dilakukan oleh subyek hukum.

Gagasan-gagasan, ide-ide, konsep-konsep, mazhab-mazhab, dan aliran-aliran yang dirumuskan oleh golongan cerdik pandai, ulama, penulis kitab, dan buku-buku keagamaan yang menggunakan metodologi keilmuan tertentu juga termasuk dalam kawasan atau wilayah budaya dan kesejarahan. Menurut Arkoun, kedua dari realitas keilmuan agama ini perlu didekati dengan metode pendekatan kesejarahan (*mu'arrikh*). Bagi siapapun yang hanya biasa mengkaji literatur keislaman klasik atau yang sering diistilahkan di tanah air dengan literatur kitab kuning di bawah payung tradisi pemahaman dan pengajaran agama yang bersifat doktrin dogmatik sulit mengikuti gagasan postmodernisme. Hal itu disebabkan karena ia menggunakan paradigma dan metodologi keilmuan sosial yang muncul belakangan. Dalam karya para tokoh pemikiran postmodern sering menggunakan istilah-istilah keilmuan antropologi, sejarah, sosiologi, psikologi filsafat, linguistik, semiotik bahkan istilah-istilah tekhnis ilmu-ilmu sosial yang paling mutakhir.

Daftar Pustaka

Abdullah, A. (2004). *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Ahrens, R. & Antor, H. (1992). *Text, Culture, Reception*. Heidelberg: Carl Winter.

Andriansyah, D. S. (2015, Maret 26). Roscoe Pound: Law A Tool Of Social Engineering & Sociological Jurisprudence. Diambil 8 Oktober 2021, dari Blowrian website: https://blowrian.wordpress.com/2015/03/26/roscoe-pound-law-a-tool-of-social-engineering-sociological-jurisprudence/

Dermot, M. (2010). *Husserl's Crisis of The Europan Sciences and Transendental Fhenomenologys*. New York: Cambridge University Perss.

Ghazali, A.M. & Effendi,.D. (2009). *Merayakan Kebebasan Beragama: Bunga Rampai Menyambut 70 Tahun Djohan Effendi*. Jakarta: Kompas.

Hardiman, B. F. (2004). *Melampaui Positivisme Dan Modernitas: Diskursus Filosofis Tentang Metode Ilmiah Dan Problem Modernitas*. Yogjakarta: Kanisius.

Hidayat, M. A. (2019a). Menimbang Teori-Teori Sosial Postmodern: Sejarah, Pemikiran, Kritik Dan Masa Depan Postmodernism. *Journal Of Urban Sociology*, *Vol. 2*(1).

Hidayat, M. A. (2019b). *Panduan Pengantar Untuk Memahami Postrukturalisme Dan Posmodernisme,*. Yogjakarta: Jalasutra.

Howe. I (T.T.). Mass Society And Postmodern Fiction. Diambil 10 Agustus 2021, Dari Http://Www.Amerlit.Com/Document.Pdf

Ismail, Y. (2019). Postmodernisme Dan Perkembangan Pemikiran Islam Kontemporer. *Jurnal Online Studi Al-Qur An*, *15*(2), 235–248. Https://Doi.Org/10.21009/Jsq.015.2.06

Leahy. L. (1985). *Manusia Sebuah Misteri Sintesa Filosofis Makhluk Paradoks*. Jakarta: Gramedia.

Levin, H. (1960). What Was Modernism? *The Massachusetts Review*, *1*(4), 609–630. Jstor. Diambil Dari Jstor.

Lyotard, J.F. (1984). *The Postmodern Condition: A Report On Knowledge*. Minneapolis: University Of Minnesota Press.

Maksum, A. (2014). *Pengantar Filsafat: Dari Masa Klasik Hingga Posmodernisme*. Yogjakarta: Ar-Ruzz Media.

Munthe, R. M. (2019, Mei 20). Mengenal Filsafat Hukum Postmodernist Jurisprudence! Diambil 8 Oktober 2021, Dari Www.Reqnews.Com Website: Https://Www.Reqnews.Com/Mahasiswa/2881/Mengenal-Filsafat-Hukum-Postmodernist-Jurisprudence

Norris, C. (2003). *Membongkar Teori Dekonstruksi Jaques Derrida*. Yogyakarta: Ar-Ruzz.

Pilliang, Y. A. (T.T.). *Posrealitas: Realitas Kebudayaan Dalam Era Posmetafisika*. Yogyakarta: Jalasutra.

Prasetyono, E. (2006). *Building Modern Society In The Light Of Hegel's Philosophy*. Surabaya: Universitas Katolik Mandala Press.

Ritzer, G. & Goodman, D. J. (2009). *Teori Sosiologi: Dari Teori Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmodern*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.

Ritzer, G. (2003). *Teori Sosial Postmodern*. Yogyakarta: Juxtapose.

Sugiharto, B. I. (1996). *Postmodernisme Tantangan Bagi Filsafat*. Yogjakarta: Kanisius.

Sugiyatno. (T.T.). Aliran Post Modernisme. Diambil 8 Oktober 2021, Dari Catatn Hukum Sugiyatno Website: Https://Www.Sugiyatno.Com/2020/04/Aliran-Post-Modernisme.Html

Toynbee. A. J. (1934). *A Study Of History, Introduction:The Geneses Of Civilizations*. Oxford University Press: United Kingdom (Uk).

Wignyosubroto, S. (1995). *Dari Hukum Kolonial Ke Hukum Nasional: Suatu Kajian Tentang Dinamika Sosial Politik Dalam Perkembangan Hukum Selama Satu Setengah Abad Di Indonesia (1840-1990)*. Jakarta: Pt Raja Grafindo Persada.

Windari, R. A. (2007). *Pengantar Hukum Indonesia*. Jakarta: Pustaka Ilmu.

Zaprulkhan. (2015). *Filsafat Ilmu (Sebuah Analisis Kontemporer)*. Jakarta: Rajawali Pers.

Post-Modernisme dalam Hukum Islam

Rohmad Nurhuda

Pendahuluan

Kerangka acuan pergerakan dalam pengetahuan manusia mengacu pada kerangka yang luas, lebih khusus periode waktu kuno dan klasik, abad pertengahan, modern, dan *postmodern*. Dalam banyak hal, periode klasik dan abad pertengahan di barat, bahasa pemikiran manusia dan rasionalisme, belum menerima sebagian besar perhatian yang layak mereka terima. Rasio manusia di era modern ini sebanding dengan kendaraan yang sangat kuat yang telah mengangkut manusia ke kehidupan yang tampak nyaman dan penuh stabilitas. Dengan perkembangan teknologi yang terstruktur sedemikian rupa, disinilah modernisme ditandai dengan gerakan rasionalis yang begitu gencar: disinilah semuanya bermula. Pencerahan yang dicapai umat manusia pada masa ini disebut sebagai arus modernisme, dan fakta-fakta sosial yang terjadi pada masa tersebut disebut modernitas.

Modernisme telah menjadi subyek banyak kritik dan perubahan paradigma setelah puluhan tahun berdiri dan nyaman. Pergeseran pemikiran modernisme telah banyak dikritik sebagai inti dari gerakan postmodernisme, yang memiliki ruang lingkup

dan persoalannya sendiri. Manusia telah merancang sejumlah besar simbol untuk mencerminkan pergeseran paradigma dalam pemikiran dan pengetahuan manusia yang terjadi sepanjang waktu.

Atas dasar itu, tulisan ini akan memberikan penjelasan komprehensif terkait postmodernisme dan kemudian bagaimana Islam sebagai agama, dengan dimensi teologis dan antroposentrisnya, cocok dengan aliran pemikiran postmodernisme. Agar tulisan ini lebih terfokus, pembahasan dalam tulisan ini dibatasi gagasan tentang postmodernisme dalam hukum Islam, tokoh, dan pemikirannya tentang postmodernisme, dan bagaimana implikasi postmoderisme dalam Hukum Islam.

Konsep Postmodenisme dalam Islam

Agama secara normatif menyuguhkan doktrin yang membebaskan sebagai sarana transendensi diri dan petunjuk *(hudan li al-nass)* bagi segenap alam. Namun, tujuan mulia ini jarang hadir di tengah tengah realitas sosial kemasyarakatan. Alih alih, agama menjadi *way of life*, Agama sering kali justru menjadi salah satu hambatan teologis untuk membangun persaudaraan secara universal *(ukhuwah basyariyah)*, membangun peradaban, dan membebaskan kaum yang tertindas. Aksi teror dan kekerasan yang belakangan marak acap bergandengan dengan semangat agama (Gazali, 2021).

Pembaharuan di dunia Islam pada tiga puluh tahun terakhir ini memiliki bentuk, arah, serta pendekatan baru yang berbeda dari pembaharuan yang muncul lebih awal. Dalam perspektif sosiologi, munculnya perbedaan itu merupakan akibat langsung atau tidak langsung dari perkembangan sosial budaya yang terjadi di berbagai belahan dunia Islam dan yang juga tidak dapat disamakan dengan perkembangan yang terjadi sebelumnya. Pada tingkatan ini terdapat hubungan erat antara perkembangan sosial dan respons intelektual yang terjadi pada masa itu. Gerakan penalaran Islam yang berkembang akhir-akhir ini berbeda dengan pembaharuan sebelumnya dalam konsepsi dan aplikasi ide-idenya yang direpresentasikan melalui suatu pendekatan yang baru. Gerakan

baru tertentu menghadirkan usaha yang *genuine* dengan jalan menggabungkan ide-ide liberal dan progresif dengan kepercayaan-kepercayaan keagamaan yang mendalam (Ismail, 2005:241).

Munculnya beragam aliran Islam berawal dari cara pandang (metode) yang digunakan dalam memahami al-Qur'an dan Hadist sebagai sumber autentik agama Islam. Setiap aliran mempunyai metode sendiri yang berbeda dengan aliran lainnya. Diferensiasi ini merupakan akibat logis dari pengetahuan dan latar belakang historis setiap aliran yang berbeda. Perbedaan ini sudah menjadi keniscayaan *(a.must), sunatullah*, tidak mengakui dan tidak menerima perbedaan ini dipandang sebagai menentang arus *sunatullah*. Yang kemudian menjadi pertanyaan adalah, "bagaimana menyikapi perbedaan pemikiran tersebut?", "akankah perbedaan tersebut menjadi cikal bakal tumbuhnya konflik internal umat Islam ataukah menjadi rahmat sebagai mana hadist nabi *al-ikhtilaafu ummati rahmatun* (perbedaan umatku adalah rahmat)"?

Pemikiran pemahaman umat Islam terhadap sumber ajarannya sangatlah beragam. Hal ini disebabkan oleh latar belakang sosial geografis dan disiplin ilmu yang dimiliki oleh para ulama dan cendekiawan. Sifat pluralitas pemikiran umat Islam inilah yang menjadi salah satu ciri semangat postmodernisme. Postmodernisme menentang corak keseragaman pemikiran dalam berbagai diskursus apapun, termasuk dalam bidang pemikiran keagamaan. Postmodernime menempatkan manusia dalam relativitas, baik secara individu maupun kelompok. Postmodernisme menolak modernisasi yang diterapkan oleh negara-negara barat – di mana perkembangan suatu masyarakat atau bangsa disamaratakan dengan satu aturan baku. Sementara itu masyarakat atau bangsa memiliki karakteristik budaya, sistem nilai, dan sistem kepercayaan yang berbeda.

Postmodernisme menolak klaim kebenaran (*claim of truth*) dalam ilmu pengetahuan dan agama. Kebenaran tidak dapat dimonopoli oleh seseorang atau kelompok tertentu. Kebenaran sejati hanya milik Tuhan. Manusia dalam posisi mencari dan

berproses mendekati kebenaran tersebut. Keyakinan *(belief)* dalam perspektif postmodernisme bukanlah sesuatu yang telah jadi (memiliki bentuk), melainkan sesuatu yang berproses menjadi dan lebih menekankan pada peran-peran dan fungsi-fungsi.

Tokoh Postmodernisme Hukum Islam dan Pemikirannya.

Perkembangan Postmodernisme Hukum Islam tidak lepas dari beberapa tokoh yang menjadi ujung tombak pembaharuan hukum Islam. Beberapa tokoh posmodernisme dalam hukum Islam di antaranya adalah Muhammad Iqbal, Muhammad Arkaoun, Hasan Hanafi dan beberapa tokoh lainnya. Berikut beberapa pemikiran tokoh Postmodernisme Hukum Islam di antaranya:

Muhammad Iqbal

Salah satu tokoh pembaru Islam yang sangat dikenal di dunia Islam adalah Muhammad Iqbal. Muhammad Iqbal, selain dikenal sebagai seorang pembaru gerakan Islam di India dan Pakistan, juga dikenal sebagai seorang penyair yang handal, politikus, reformis, ahli perundang-undangan, serta filsuf (el-Fikri, 2021). Tanggal 3 Dzul Qaidah jatuh pada hari lahirnya karena ia lahir pada tanggal 9 November 1877 M di Sialkot, Punjab, India (sekarang Pakistan). Seolah menggarisbawahi hal ini, pada 9 November 1877, Kedutaan Besar Republik Islam Pakistan merayakan ulang tahun ke-100 Mohammad Iqbal. Berasal dari Lembah Kasymir (Iqbal, 1994:44), Iqbal adalah keturunan dari kasta Brahma Kasymir yang terkenal, yang anggotanya dihormati karena pengetahuannya. Para leluhurnya masuk Islam di bawah arahan Syah Hamdani, yang merupakan seorang tokoh Muslim pada masa Dinasti Moghul berkuasa (Siddik, 1984:179). Sheikh Muhammad Rofiq, kakek Iqbal dari lingkungan Lahore di Kasymir, bermigrasi ke Sialkot, Punjab, di mana ia mendirikan dinasti Sufi di wilayah tersebut. Syekh Nur Muhammad adalah nama lengkap ayahnya, digambarkan dalam sumber lain pernah bekerja untuk pemerintah sebelum beralih

menjadi penjaga toko. Sebagai orang yang saleh dan suci dengan kecenderungan Sufi, ia secara luas dianggap sebagai salah satu yang terbaik Smith, 1979:116). Begitu pula dengan Ibu Mohammad Iqbal yang lebih dikenal dengan Imam Bibi, seorang wanita muslimah yang jujur. Pada akhir hayatnya, Muhammad Iqbal pemakamannya di masjid Badsyahi Lahore.

Muhammad Iqbal, menegaskan bahwa pada hakikatnya pemikiran tidaklah bersifat statis. Pemikiran senantiasa berwatak dinamis dan mendobrak keterbatasan. Dalam konteks keindonesiaan, hal yang dikemukakan Iqbal ini menemukan bukti diskursus pemikiran keislaman yang akhir-akhir ini semakin menunjukkan dinamika dan keragamannya. Hal ini paling tidak ditengarai dengan menjamurnya corak-corak pemikiran keislaman yang kemudian melahirkan semacam aliran dengan prototipe tersendiri. Misalnya, yang kini menghangat, di ranah wacana pemikiran adalah Islam liberal, Islam fundamental, Islam modern, Islam tradisional, Islam neomodern dan Islam post-tradisional serta postmodernisme.

Muhammad Arkoun

Muhammad Arkaoun lahir pada 1 Februari 1928 di TourirtMimoun, Kabyliah, Aljazair. Kabila merupakan daerah pegunungan berpenduduk Berber, terletak disebelah timur Aljir. Berber adalah penduduk yang tersebar di Afrika bagian utara. Bahasa yang dipakai adalah bahasa non-Arab (*'ajamiyah*) (Latif, 2006:171). Muhammed Arkaun adalah seorang sarjana Islam dan Penulis Aljazair. Sabagai salah seorang intelektual Muslim Arab terkemuka dewasa ini, Arkoun terlibat dalam tugas yang sangat penting untuk menafsirkan dan menyusun kembali tradisi-tradisi keagamaan, fiqih, dan filosofis klasik melalui sistem hermeneutik canggih yang terilhami oleh metodologi kritis barat kontemporer, tugas yang membuatnya menjadi seorang pemikir kontroversial dalam menciptakan wacana kritis arab-islam modern (Esposito, 1995:174). Sebagai seorang guru besar pemikiran Islam di Sorboun University,

Perancis, pikiran-pikirannya banyak dipengaruhi oleh filosof-filosof Perancis seperti Michael Foucault, Jacques Derrida, terutama tentang teori dekonstruksinya (wikipedia.org).

Muhammad Arkoun salah seorang dari sejumlah kecil ilmuwan sosial muslim yang dengan penuh kesungguhan mempelajari kebudayaan dan peradaban Islam, memanfaatkan dan menggunakan pendekatan-pendekatan ilmu-ilmu sosial yang baru muncul di pentas keilmuan pada abad ke 19 dan 20. Sebuah metodologi keilmuan yang belum sempat terpikirkan, apalagi dirumuskan oleh para cerdik pandai dan ulama Islam era klasik, era skolastik bahkan era modern sekalipun. Setidaknya, ada lima pendekatan yang patut dipertimbangkan untuk digunakan dalam studi kebudayaan dan peradaban Islam kontemporer khususnya dan studi agama pada umumnya. Pendekatan tersebut adalah pendekatan sejarah, antropologi, sosiologi, dan bahasa (linguistik) serta psikologi.

Keberagamaan manusia menurut Arkoun selain terkait dengan persoalan persoalan akidah, keimanan, dogma atau doktrin yang bersifat konseptuil, dan ritus-ritus peribadatan yang bersifat praktis. Pada kawasan ini metode yang digunakan adalah pendekatan keimanan (teologis). Pada kesempatan yang lain, Arkoun menyebut bahwa kawasan ini merupakan kawasan yang tak terpikirkan. Keberagamaan manusia juga terkait dengan aspek kesejarahan yang melibatkan ruang dan waktu. Pada ranah ini di dalamnya terdapat institusi-institusi, organisasi struktur sosial keagamanan, politik, budaya, ekonomi, keimanan, dan seterusnya. Pada kawasan ini Arkoun mengategorikan pada wilayah yang terpikirkan (Arkoun, 1992).

Gagasan-gagasan, ide-ide, konsep-konsep, mazhab-mazhab, dan aliran-aliran yang dirumuskan oleh golongan cerdik pandai, ulama, penulis kitab, dan buku-buku keagamaan yang menggunakan metodologi keilmuan tertentu juga termasuk dalam kawasan atau wilayah budaya dan kesejarahan. Menurut Arkoun, kedua dari realitas keilmuan agama ini perlu didekati dengan

metode pendekatan kesejarahan (*mu'arrikh*). Bagi siapapun yang hanya biasa mengkaji literatur keislaman klasik atau yang sering diistilahkan di tanah air dengan literatur kitab kuning di bawah payung tradisi pemahaman dan pengajaran agama yang bersifat doktrin dogmatik sulit mengikuti gagasan postmodernisme. Hal itu disebabkan karena ia menggunakan paradigma dan metodologi keilmuan sosial yang muncul belakangan. Dalam karya para tokoh pemikiran postmodern sering menggunakan istilah-istilah keilmuan antropologi, sejarah, sosiologi, psikologi filsafat, linguistik, semiotik bahkan istilah-istilah tekhnis ilmu-ilmu sosial yang paling mutakhir.

Dalam sejarah metodologi penelitian kebudayaan dan peradaban Islam serta pemikiran keislaman pada umumnya, Muhammad Arkoun merupakan tokoh yang pertama kali menggunakan teori-teori ilmu sosial sebagai alat analisisnya. Bahkan, perkembangan penggunaan telah memasuki fase yang paling akhir, yakni Fase Ketiga. Tiga fase perkembangan metode pendekatan dalam studi keislaman yang pernah dialami oleh ulama Islam dapat digambarkan sebagai berikut (Ismail, 243):

1. Fase Pertama

   Penelitian yang bercorak filologis. Corak ini sering disebut juga sebagai corak penelitian yang mengikuti alur dan pola penelitian orientalis. Model penelitian filologis orientalistik ini berkembang sejak abad ke 19 bahkan sebagian juga masih digunakan dalam abad ke-20. Pendekatan filologis ini dimotori oleh para pengajar bahasa, terutama bahasabahasa yang digunakan dalam teks-teks keislaman klasik. Lewat studi dan penguasaan bahasa tersebut diharapkan seseorang dapat memahami konsep-konsep dan ide-ide dasar yang membentuk pandangan dunia masyarakat muslim. Meskipun telah berjasa dalam bidangnya, upaya akademik mereka mengalami dua kekurangan yang cukup fundamental.

   Dalam mempelajari teks-teks agama mereka lebih memprioritaskan gramatikal dan etimologi. Bukan bahasa

yang hidup sekarang, melainkan bahasa yang digunakan oleh teksteks klasik dalam studi kemasyarakatan. Teks-teks dianggap sebagai dokumen yang dapat menerangkan atau sebagai pola dari masyarakat tempat teks tersebut bersumber.

2. Fase Kedua
   Postpositivistik, studi ilmu-ilmu sosial keislaman ditandai dengan pergeseran paradigma pola pendekatan studi yang bersifat filologis orientalistik. Jika fase pertama menganggap bahwa studi sosial kemasyarakatan mirip dengan studi literatur (teks), fase kedua menganggap bahwa studi sosial kemasyarakatan mirip dengan studi ilmu pengetahuan (sains). Para eksponen pola pendekatan fase kedua ini berusaha meyakinkan bahwa mengklaim studi keislaman harus dilakukan lewat penggunaan metode ilmu pengetahuan, yakni ilmu pengetahuan seperti yang dipahami oleh para ilmuwan sosial bukan lewat telaah bahasa seperti yang diyakini oleh para ilmuwan kesusastraan. Gelombang baru yang diprakarsai oleh para ilmuwan politik muncul ke permukaan setelah usai Perang Dunia Kedua. Mereka beranggapan bahwa masyarakat ibarat sebuah sistem. Sebuah sistem yang berfungsi untuk menyatukan berbagai bagian komponen yang terpisah-pisah. Bagian-bagian dari masyarakat yang luas ini sedang mengalami proses perkembangan historis yang luar biasa, yang mereka istilahkan dengan "modernisasi". Pada fase ini mereka memahami seluruh aspek masyarakat melalui cara pandang rasional, empirik, teoritis, dan universal, Mereka memandang sama dalam proses pengembangan masyarakat. Semua masyarakat dapat ditangani dan direkayasa dengan cara yang sama melalui paradigma "modernisasi".

3. Fase Ketiga
   Fase ketiga ini lebih tertarik pada jenis dan corak penjelasan melalui upaya-upaya penafsiran dan pemahaman (interpretation) dan bukannya pada analisis sebab akibat (causal analysis) yang terjadi pada ilmu alam. Corak penelitian fase ini bukanlah semata-mata memahami "dari dalam" dunia

makna yang mereka ciptakan atau bangun, melainkan lebih dari itu. Penelitian sosial harus juga memasukkan pemahaman proses-proses bagaimana sesungguhnya mereka mempunyai angan-angan dan cita-cita sosial atau imajinasi sosial, menemukan, memilih. Dan menghasilkan kembali, memelihara, menyesuaikan, dan mengubah dunia yang dapat dipahami dan yang mereka geluti dalam kehidupan sehari-hari.

Hasan Hanafi

Hasan Hanafi adalah seorang filosof Mesir dan pemikir hukum Islam terkemuka. Ia juga dosen di Fakultas Filsafat Universitas Kairo. Lahir pada 13 Februari 1935, di Kairo, Mesir, dari keluarga musisi. Keluarganya berasal dari Bani Suwayf, sebuah distrik di Mesir tengah, dan mereka sekarang tinggal di Kairo, ibu kota Mesir. Kakek mereka adalah orang Maroko, sedangkan nenek mereka berasal dari suku Bani Mur, termasuk Bani Gamal Abd Al-Nasser, Presiden kedua Mesir. Setelah menikahi neneknya saat singgah di Mesir Tengah dalam perjalanan kembali dari ziarah, kakeknya memilih untuk tinggal di Mesir (Hambali, 2001:219).

Posisi Hasan Hanafi dalam masyarakat Mesir hampir dapat dianggap murni "intelektual". Dia tidak memulai partai politik, dan dia juga bukan kekuatan pendorong di balik gerakan politik apa pun. Untuk sebagian besar, ini bertujuan untuk memberikan rekonstruksi pemikiran Islam yang komprehensif seperti yang berlaku untuk masyarakat dan dunia Islam. Serangkaian perubahan dalam pandangan dunia dan struktur sosial akan mengikuti, memimpin "dari dogma ke revolusi" dan membangun kembali keseimbangan yang sehat antara "tradisi dan modernitas. Posisi seperti itu dimulai dengan kritik pedas terhadap situasi saat ini dan berlanjut ke pengembangan teologi Islam yang revolusioner (Esposito & Voll, 2002:65).

Menurut Moh. Nurhakim, evolusi filsafat Hasan Hanafi dapat dibagi menjadi tiga periode (Nurhakim, 2003:11):

1. Ada dua era yang berbeda di tahun 1960-an. Pada awal studinya di Prancis, ia sering menulis tentang rekonstruksi tradisi keilmuan Islam klasik dalam tulisan-tulisannya. Saat dia belajar lebih banyak tentang Barat, dia membuat hubungan antara apa yang dia pelajari dan penaklukan Muslim di Eropa. Kemudian, ia menggunakan metode Barat ini untuk menciptakan kembali pemikiran Islam. Kedua, dia berduka atas kekalahan perang Israel pada tahun 1967, yang dia lihat sebagai tragedi nasional. Pada bagian ini, ia lebih fokus pada isu-isu filosofis kontemporer. Salah satu tujuan utamanya adalah untuk mengetahui mengapa umat Islam dikalahkan oleh Israel dalam perang Timur Tengah 1967.
2. Selama tahun 1970-an, Mesir dibayangi oleh kebijakan pro-Barat dan pro-Israel dari presiden Anwar Sadat saat itu, terlepas dari fakta bahwa ia menggunakan kekuatan Islam pada tahun-tahun awal periode itu. Karena iklim politik, Hasan Hanafi diminta untuk menyelidiki penyebab ketegangan antara berbagai kelompok kepentingan, terutama antara kekuatan Islam radikal dan pemerintah, setelah ia kembali dari pengasingan di Amerika karena masalah dengan pemerintah (1971-1975). Bukunya *al-Din wal tsaurah fi Mishr* membuktikan bahwa salah satu penyebab utama konflik Mesir yang berkepanjangan adalah tarik ulur Barat dan pengaruh Barat terhadap dunia Islam. Dengan menggali harta karun Mesir kuno, salah satu solusi yang diberikannya adalah untuk integrasi pemikiran..
3. Jika dibandingkan dengan periode-periode sebelumnya, kondisi politik di Mesir pada akhir 1980-an dan awal 1990-an relatif stabil, meski pemerintahan Hosni Mubarok belum mampu sepenuhnya meredam gejolak yang sesekali muncul akibat kelompok radikal. kesempatan untuk membangkitkan kembali tradisi ilmiah Islam klasik, yang mendorongnya untuk menulis *al-Turats* dan *al-Tajdid*, proyek utamanya. Jika buku tersebut lebih bersifat landasan teori, maka langkah selanjutnya adalah menulis *al-Yasar al-Islami* sebagai tulisan yang menyerupai "manifesto politik" dengan bau ideologis.

Mengingat pengalaman pribadinya dengan ekstremisme Islam, Hasan Hanafi menekankan fakta bahwa dunia Islam, dari Maroko hingga Arab Timur, sebagian besar masih dikuasai oleh pasukan asing. Tradisi dan modernitas bukanlah hal yang bertentangan, menurutnya, karena yang pertama adalah tentang mempertahankan kelangsungan tradisi dalam budaya bangsa, mengotentikasi masa kini, mendukung kemajuan, dan mengambil bagian dalam perubahan sosial, bukan modernisasi tradisi (*tajdid al-turats*). Masalah budaya masyarakat dimulai dengan tradisi, dan modernisasi adalah proses di mana tradisi diinterpretasikan kembali untuk memenuhi tuntutan masa kini. Tradisi adalah alat; modernisasi, di sisi lain, adalah tujuan yang memerlukan partisipasi aktif dalam evolusi kehidupan dengan memberikan solusi untuk tantangan yang dihadapinya.

Sebagai seorang intelektual Muslim yang sangat terlibat dalam wacana portmodernisme, Hassan Hanafi telah mulai melestarikan kesadaran peradaban Muslim yang sebagian besar masih dipengaruhi oleh Barat dari perspektif dialog peradaban. *Occidentalism*: Sikap Kita terhadap Tradisi Barat yang merupakan wajah lain dan tandingan Orientalisme, menunjukkan ketertarikannya pada peradaban Islam meskipun faktanya ia tidak diakui atau bahkan dicela oleh kelompok-kelompok Islam yang disebut Komaruddin Hidayat sebagai konservatif-skripturalis..

Implementasi Post-Modernisme Hukum Islam

Ketika postmodernisme memasuki gua-gua pemikiran manusia terlepas dari apakah kita suka atau tidak, itu akan mengubah semua hubungan kita dengan agama, budaya, dan peradaban lain. Namun, tidak jelas sampai sejauh mana ketiga karakteristik pemikiran postmodern tersebut dapat mempengaruhi atau merugikan budaya dan agama lokal.

Karena ciri awal postmodernisme adalah dekonstruksi, maka kita harus mengkaji ulang apakah postmodernisme telah merambah ranah keagamaan kita. "Pemikiran dekonstruksi" dapat merujuk

pada sejumlah hal yang berbeda, yang semuanya ditujukan untuk mengkritik atau menyangkal keyakinan dan praktik keagamaan yang telah lama dianut.

Padri di Minangkabau atau bahkan gerakan Wahhabi pada abad-abad sebelumnya adalah contoh sejarahnya. Perdebatan seperti itu biasa terjadi di kalangan ulama mazhab Mu'tazilah dan Asy'ariah serta mazhab Sunni dan Syi'ah. Dari tradisionalisme ke modernisme, dan segala sesuatu di antaranya. Akibatnya, jika ide dan keyakinan agama sebagian orang tetap beku, mereka tidak akan bisa berubah.

Menurut Komaruddin Hidayat, sulit menemukan filosof atau intelektual yang secara khusus dan intens terlibat dalam wacana postmodernisme. Hanya nama Mohammad Arkoun dan Hassan Hanafi yang muncul. Salah satunya adalah intelektual Muslim kelahiran Aljazair yang tinggal di Prancis, dan yang lainnya adalah kelahiran Mesir dan berpendidikan di Prancis. Di Eropa, mereka berdua sangat terlibat dalam perdebatan dan gerakan postmodernisme. Arkoun tampaknya lebih terlibat dari keduanya. Meski secara fundamental berbeda dengan Derrida dan para pemikir postmodernis lainnya, Arkoun secara eksplisit memperkenalkan konsep "dekonstruksi" Derrida dalam memahami al-Qur'an dalam berbagai karyanya yang sebagian besar masih dalam edisi Prancis.

Pada topik keterkaitan Islam dan postmodernisme, Komarudin menjelaskan bahwa untuk membahas topik ini, pertama-tama kita harus menelaah kembali bagaimana kita mengamalkan agama dan pandangan kita tentang hakikat bahasa agama. Berikut ini adalah beberapa alasan dan metode dekonstruksi bahasa agama (Hidayat, 1994):

1. Firman Tuhan diturunkan dalam kepingan-kepingan ruang dan waktu, sedangkan manusia yang menjadi sasaran atau "pengguna jasa" terus tumbuh dan berkembang peradabannya. Karena warisan peradaban telah diturunkan dari generasi ke generasi, masyarakat modern dapat berkembang tanpa mengacu pada kitab suci, sehingga posisi kitab suci dapat menjadi

semakin asing, meskipun berbagai ajaran tersebut dilakukan secara substansial dan tidak disadari oleh masyarakat.

2. Karena bahasa adalah realitas budaya, bahasa apa pun, termasuk bahasa kitab suci, memiliki keterbatasan lokal. Pesan dan kebenaran agama yang disampaikan dalam bahasa lokal, di sisi lain, memiliki daya tarik universal. Dalam hal ini, sebuah bahasa religi akan diuji kemampuannya dalam menyimpan pesan-pesan religi tanpa mengalami anomali atau terikat oleh wahana bahasa yang digunakannya.
3. ketika bahasa agama "disakralkan", maka akan muncul beberapa kemungkinan. Bisa jadi pesan agama terpelihara secara kokoh, tetapi bisa juga justru makna dan pesan agama yang fundamental malah terkurung oleh teks yang telah "disakralkan" tadi.
4. kitab suci--di samping kodifikasi hukum Tuhan--adalah sebuah "rekaman" dialog Tuhan dengan sejarah di mana kehadiran Tuhan diwakili oleh Rasul-Nya. Ketika dialog tadi dinotulasi, maka amat mungkin telah terjadi reduksi dan pemiskinan nuansa sehingga dialog Tuhan dengan manusia tadi menjadi kehilangan"ruh"-nya ketika setelah ratusan tahun kemudian hanya berupa "teks".
5. ketika masyarakat dihadapkan pada krisis epistemologi, kembali pada teks Kitab Suci yang "disakralkan" tadi akan lebih menenangkan ketimbang mengambil faham dekonstruksi yang mengarah pada relativisme-nihilisme
6. semakin otonom dan berkembang pemikiran manusia, maka semakin otonom manusia untuk mengikuti atau menolak ajaran agama dan kitab sucinya. Lebih dari itu, ketika orang membaca teks kitab suci, bisa jadi yang sesungguhnya terjadi adalah sebuah proses dialog kritis antara dua subyek. Dengan demikian orang bukannya menafsirkan dan minta fatwa pada kitab suci tetapi menempatkan kitab suci sebagai teman dialog yang bebas dari dominasi.

Mungkin juga ketika orang membaca kitab suci, mereka terlibat dalam dialog kritis satu sama lain. Dengan demikian, kitab suci tidak lagi ditafsirkan dan dikeluarkan fatwanya, melainkan kitab suci dipandang sebagai mitra diskusi yang bebas dari hegemoni.

Ada semacam lingkaran hermeneutik antara seorang Muslim, kitab suci, sejarah kenabian, dan alam semesta, berdasarkan berbagai pertimbangan di atas dan tentu saja dapat diperluas. Sejauh kita dapat dengan cerdas mengundang diskusi, kitab suci, sejarah, dan alam akan lebih cerdas dapat memberi kita jawaban.

Mengingat peran Hassan Hanafi dalam wacana portmodernisme, seorang intelektual Muslim yang mulai mengawal kesadaran peradaban Muslim yang sedikit banyak masih berada di bawah pengaruh Barat. *Occidentalism: Our Attitude to Western Traditions*, wajah lain dan saingan Orientalisme, menunjukkan kepeduliannya terhadap peradaban Islam meskipun fakta bahwa ia tidak diterima atau bahkan dikritik oleh kelompok-kelompok Islam di negaranya sendiri, yang Komaruddin Hidayat sebut sebagai konservatif skripturalis (Hidayat, 1994).

Dengan kata lain, Occidentalisme ingin mengurai simpul sejarah yang kompleks antara ego (Timur) dan lawannya (Barat), serta dialektika yang ada antara kompleksitas inferioritas ego dan kompleksitas pihak lain. Untuk tujuan artikel ini kami akan menyebutnya sebagai "Orientalisme Lama", yang merupakan pandangan ego Eropa terhadap orang non-Eropa lainnya. Subjek memunculkan kompleksitas superioritas, sedangkan akibat posisinya sebagai subjek kajian, juga mengakibatkan munculnya kompleksitas inferioritas pada orang non-Eropa lainnya.

Ego Eropa yang sebelumnya menjadi pengamat, kini menjadi subjek kajian berkat Occidentalisme, yang mengembalikan keseimbangan peran. Sementara itu, orang-orang non-Eropa yang kemarin menjadi subjek penelitian sekarang menjadi yang dipelajari. Kajian oksidentalisme bertujuan untuk meruntuhkan dominasi budaya Barat terhadap bahasa, ilmu pengetahuan, agama, dan bidang pemikiran lainnya. Tujuan tambahan dari Oksidentalisme

dalam konteks ini adalah untuk membangun kembali keseimbangan budaya budaya manusia, yang telah condong mendukung Eropa dan melawan non-Eropa.

Penutup

Setelah penjabaran terkait postmodrnisme dan keterkaitannya dengan hukum Islam di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa: *Pertama,* pemikiran pemahaman umat Islam terhadap sumber ajarannya sangatlah beragam. Hal ini disebabkan oleh latar belakang sosial geografis dan disiplin ilmu yang dimiliki oleh para ulama dan cendekiawan. Sifat pluralitas pemikiran umat Islam inilah yang menjadi salah satu ciri semangat postmodernisme. Berdasarkan hal tersebut maka muncul berbagai madhzab yang menginterprestasikan Islam dengan berbagai pemikiran sesuai latar belakang sosio geografis mereka. Berkaitan dengan hukum Islam keberagaman madhzab tersebut akan mempengaruhi juga terhadap aturan-aturan hukum Islam yang dianut. *Kedua,* Muhammad Iqbal memberikan sumbangsih gagasannya terkait postmodernisme dan Islam bahwasanya pada hakikatnya pemikiran tidaklah bersifat statis. Pemikiran senantiasa berwatak dinamis dan mendobrak keterbatasan. menjamurnya corak-corak pemikiran keislaman yang kemudian melahirkan semacam aliran dengan prototipe tersendiri. Misalnya, yang kini menghangat, di ranah wacana pemikiran adalah Islam liberal, Islam fundamental, Islam modern, Islam tradisional, Islam neomodern dan Islam posttradisional serta postmodernisme. *Ketiga,* Menurut Muhammad Arkoun bahwa realitas keilmuan agama ini perlu didekati dengan metode pendekatan kesejarahan (*mu'arrikh*). Bagi siapapun yang hanya biasa mengkaji literatur keislaman klasik atau yang sering diistilahkan di tanah air dengan literatur kitab kuning di bawah payung tradisi pemahaman dan pengajaran agama yang bersifat doktrin dogmatik sulit mengikuti gagasan postmodernisme. *Keempat,* menurut Hasan Hanafi Tradisi dan modernitas bukanlah hal yang bertentangan karena yang pertama adalah tentang mempertahankan kelangsungan tradisi

dalam budaya bangsa, mengotentikasi masa kini, mendukung kemajuan, dan mengambil bagian dalam perubahan sosial, bukan modernisasi tradisi (*tajdid al-turats*). Masalah budaya masyarakat dimulai dengan tradisi, dan modernisasi adalah proses di mana tradisi diinterpretasikan kembali untuk memenuhi tuntutan masa kini. Tradisi adalah alat; modernisasi, di sisi lain, adalah tujuan yang memerlukan partisipasi aktif dalam evolusi kehidupan dengan memberikan solusi untuk tantangan yang dihadapinya. *Kelima,* ketika orang membaca kitab suci, mereka terlibat dalam dialog kritis satu sama lain. Dengan demikian, kitab suci tidak lagi ditafsirkan dan dikeluarkan fatwanya, melainkan kitab suci dipandang sebagai mitra diskusi yang bebas dari hegemoni. Ada semacam lingkaran hermeneutik antara seorang Muslim, kitab suci, sejarah kenabian, dan alam semesta, berdasarkan berbagai pertimbangan di atas dan tentu saja dapat diperluas. Sejauh kita dapat dengan cerdas mengundang diskusi, kitab suci, sejarah, dan alam akan lebih cerdas dapat memberi kita jawaban.

Daftar Pustaka

Arkoun, M. (1992). *Membongkar Wacana Hegemonic Dalam Islam Dan Postmodernisme*. ed. Shalih Hasyim. Bandung: Al- Fikr.

Contwell, S. W. (1979). *Modern Islam in India, A Social Analysis*. New Delhi: Usha Publication.

Esposito, J. L. (2005). *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*. Bandung: Mizan.

Esposito, J. L. & Voll, J. O. (2002). *Tokoh-Kunci Gerakan Islam Kontemporer.* Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada.

el-Fikri, S. (2021). "Muhammad Iqbal: Pembaru Islam dari Pakistan," Republika Online, https://republika.co.id/share/q6f2jj440.

Gazali, H. (2021). "Membangun Agama Kerakyatan," islamina.id (blog), 22 Maret 2021, https://islamina.id/membangun-agama-kerakyatan/.

Hambali, M. R. (2001). *"Hasan Hanafi: Dari Islam "Kiri", Revitalisasi Turats, Hingga Oksidentalisme"* dalam M. Aunul Abied Shah (ed.). Islam Garda Depan: Mozaik Pemikiran Islam Timur Tengah. Bandung: Mizan.

Hidayat, K. (1994). *Melampaui Nama-nama; Islam dan Postmodernisme*, Kalam; Jurnal Kebudayaan Edisi 1.

Iqbal, M. (1994). *Rekonstruksi Pemikiran Iqbal Studi tentang Kontribusi Gagasan Iqbal dalam Pembaharuan Islam.* Jakarta: Kalam Mulia.

Latif, M. (2000). *Membumikan Teeologi Islam dalam Kehidupan Modern*

Nurhakim, M. (2003). *Islam, Tradisi dan Reformasi: Pragmatisme Agama Dalam Pemikiran Hasan Hanafi.* Malang: UMM Press dan Bayumedia.

Siddik, A. (1984). *Islam dan Filsafat*, Jakarta : PT. Triputra Masa

https://id.m.wikipedia.org.

BAGIAN KEEMPAT:

TEORI HUKUM ISLAM KONTEMPORER

Negara dalam Gagasan Al Farabi

Umarwan Sutopo

Pendahuluan

Pembahasan terkait agama (baca: Islam) dan negara tidak akan pernah berhenti, hal ini dikarenakan bahwa agama hidup berkelindan bersama kehidupan manusia dan begitu pula persoalan negara, baik secara langsung maupun tidak langsung. Islam sebagai agama sempurna,[1] syariatnya tidak terbatas pada persoalan yang berhubungan dengan tata ritual seorang hamba kepada tuhannya (*hablum minallah*) melainkan juga berhubungan dengan relasi antar sesama manusia (*hablum minannas*) maupun makhluk lainnya di semesta alam ini.

Hubungan yang terjadi antar manusia tersebar dalam banyak hal, baik yang bersifat spesifik dalam persoalan tertentu seperti persoalan pernikahan yang kemudian dikenal dengan *fikih munakahat,* di bidang harta peninggalan dengan *fikih mawaris*, maupun *muamalah* umum seperti hutang piutang, perniagaan, sewa, gadai, jual beli dan lain sebagainya. Pada perkembangannya,

[1] Al-Qur'an Surah Al Maidah, 3: الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا "… Pada hari ini telah Aku sempurnakan untukmu agamamu, dan telah Aku cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Aku ridhai Islam sebagai agama bagimu …".

interaksi antar manusia dalam skala luas pun tidak luput dari perhatian syariat islam, yaitu urusan kenegaraan.

Islam dan negara dianggap memiliki titik temu sejak Rasulullah SAW hijrah ke Yastrib yang kemudian dikenal dengan *Madinatu Nabawi* (Kota Nabi). Keberadaan Muhammad di Madinah tidak lagi semata-mata sebagai seorang pemimpin spiritual, melainkan juga pemimpin kekuasaan, sehingga wajar jika Robert N.Bellah berpendapat bahwa Madinah adalah model hubungan antara agama dan negara dalam Islam (Iqbal, 2014).

Nurcholis Madjid, cendekiawan muslim Indonesia bahkan menduga bahwa penamaan Yastrib menjadi Madinah merupakan bagian dari rencana Nabi dalam mengemban misi suci kerasulannya, yaitu menciptakan masyarakat dengan budaya tinggi yang pada akhirnya menjelma menjadi bentuk kekuatan politik ataupun agama (Iqbal, 2014).

Fakta-fakta sejarah bahwa sosok Muhammad bagi penduduk non muslim Madinah adalah kepala Negara, sedangkan *mukminin* menganggapnya lebih daripada itu, melainkan pemimpin politik sekaligus kepala spritual menjadi garapan sumber pengetahuan bagi kalangan cendekiawan muslim selanjutnya, apakah kebijakan-kebijakan Muhammad dalam mengelola Negara Madinah berkapasitas sebagai seorang kepala kekuasaan semata-mata, di mana kebijakan-kebijakannya bersifat *ijtihadi* yang terikat dengan situasi dan kondisi saat itu, atau merupakan petunjuk wahyu dari Allah SWT yang harus diikuti secara total?.

Terkecuali daripada itu, beliau tidak pula menegaskan bagaimana pola pengaturan sebuah negara sebagaimana penjelasannya yang begitu detail terkait pelaksanaan ibadah *mahdah* seperti sholat, wudhu, haji dan lain sebagainya. Bahkan untuk persoalan kenegaraan terpenting, yaitu suksesi kekuasaanpun tidak beliau nyatakan sampai bahkan menjelang wafatnya (Momen, 1985:14).

Pasca Rasulullah, Abu Bakar dibaiat oleh Umar dalam pertemuan di *Bani Saqifah* yang kemudian segera dapat diterima oleh kalangan Muhajirin dan Anshar (Audah, 1995:36-41). Pola

pemerintahannya masih mengikuti Rasulullah dengan islam sebagai sumber dasar hukumnya, meskipun ia sekedar kepala negara dan bukan kepala agama. Hal ini dilanjutkan oleh khalifah setelahnya, Umar Ibn Khattab yang ditetapkan melalui usul khalifah Abu Bakar dengan persetujuan sahabat-sahabatnya (Thamawi, n.d.:242).

Secara berturut-turut era *Khulafa ar Rashidin* diteruskan oleh Usman dan berakhir pada pemerintahan Ali ibn Abi Thalib (Iqbal, 2014:73-81). Pemerintahan islam mulai bergeser coraknya pada era Daulah Bani Umayyah di mana suksesi pemerintahan tidak lagi berdasarkan syura, melainkan berdasarkan garis keturunan/ putra mahkota. Gaya kehidupan khalifah pun mulai mengikuti tradisi kekaisaran dan raja-raja non muslim masa itu, terlebih pada masa kekuasaan Bani Abbasiyah, mereka non arab mulai mewarnai pemerintahan.

Rentetan sejarah pemerintahan islam dengan segala dinamikanya di kemudian hari memperkaya khazanah pemikiran di bidang *siyasah*. Para ulama mulai memberikan perhatiannya, utamanya pada masa Dinasti Abbasiyah. Di antara cendekiawan muslim yang mencurahkan fikirannya terkait dengan persoalan kenegaraan adalah Abu Nashar bin Mohammad yang terkenal dengan Al Farabi.

Pemikiran Al Farabi menarik untuk dipelajari mengingat kepiawaiannya dalam mengeksplorasi ide-idenya menghantar-kannya menjadi cendekiawan yang sangat produktif, tidak kurang dari 18 buku yang ditulisnya berkaitan dengan etika, filsafat dan kemasyarakatan, yang 3 (tiga) di antaranya membahas persoalan yang berhubungan dengan teori-teori politik (Sjadzali, 1990:49),.

Biografi al Farabi

Al Farabi atau Alpharabius (versus Eropa) (Hosein, 1975:32), bernama lengkap Abu Nashr Muhammad ibn Tarjas ibn Auzalagh. Beliau dilahirkan di wilayah Uzbekistan, tepatnya di kita Wasij daerah Farab (atau dikenal dengan sebutan Utrar) pada tahun 257 H/ 870 M (A. Farabi, 1906:1). Daerah ini pernah menjadi bagian dari

wilayah kekuasaan Iran. Pada usia 80 Tahun Al Farabai wafat di Damaskus (339 H/ 950 H) (Nasution, 2015:5). Kota Farab sebagai tanah kelahirannya menjadi sebutan untuk namanya yang legendaris sebagai Al Farabi. Tokoh penting dalam filsafat paripatetik muslim selain al Kindi.(Bakar, 1997)

Al Farabi hidup ketika Dinasti Bani Abbasiah di ujung kehancurannya. Gejolak politik akibat pertentangan antara faksi interen keluarga khalifah, maupun rongrongan kekuasaan oleh para pemberontak mewarnai situasi dan kondisi dimana ia dibesarkan. Situasi yang demikian pelik menjadikannya sosok yang tidak larut dalam hiruk pikuk perebutan jabatan dan kekuasaan, justru ia tenggelam dalam dunia ilmu pengetahuan. Bahkan 4 (empat) bahasa, yaitu Arab, Persia, Urdu dan Turki dapat dia kuasai (Sjadzali, 1990:49).

Perjalanan intelektualnya dimulai di Baghdad, melalui pelajaran sastra Arab dari gurunya Abu Bakar Sarradj. Terkecuali daripada itu, ia juga belajar ilmu falsafah dan logika dari Abu Bisjr Mattius bin Yunus seorang Kristen. Selama kurang lebih 10 tahun tinggal di sana, baru kemudian melakukan pengembaraan lagi menuju Harran dan bertemu dengan Yuhanna bin Jilad, seorang filosuf Kristen. Perhatiannya dalam bidang ilmu pengetahuan ditunjukkannya dengan melakukan aktifitas belajar, mengajar dan menulis buku (Ahmad, 1968:89).

Kepiawaian seorang Al Farabi menghantarkannya menjadi salah satu tokoh cendekiawan penting dalam islam. Ia adalah seorang filosuf yang mempunyai keahlian di banyak bidang, sehingga tak heran jika Ibnu Sina dan Ibnu Rusyd mengambil pelajaran dari karya-karyanya.(Hanafi, 1996)dan bukan hanya filosuf-filosuf muslim yang berguru pada karya Al Farabi, melainkan termasuk juga orang-orang Yahudi dan Kristen (Husein Nashr dan Oliver Leaman, 2006:221). Beberapa karangannya bahkan ada yang tersimpan di perpusatakaan-perpustakaan Eropa, setidaknya ini menjadi bagian bukti bahwa beliau adalah seorang yang tidak diragukan lagi tingkat intelektualnya (Sjadzali, 1990:49).

Buku-buku monumentalnya antara lain adalah (Nasution, 2015:7): *Tahshil al Sa'adah* (jalan mencapai kebenaran/ kebahagiaan) *'Uyun al Masa'il, Ara' ahl al Madinah al Fadhilah* (Pandangan-pandangan para penghuni kota yang utama), *Ihsha' al Ulum* (Statistik Ilmu), *Fushush al Hikam* (Permata kebijaksanaan). Buku yang terakhir ini menjelaskan terkait dengan ilmu bahasa, ilmu *mantiq* (logika), ilmu matematika, ilmu fisika, ketuhanan, kalam, maupun fikih.

Pandangan al Farabi Terhadap Asal dan Tujuan Negara

Pandangan Al Farabi terkait dengan persoalan politik dan kenegaraan di antaranya terdapat dalam 3 (tiga) bukunya yang berjudul *Ara' Ahlu al Madinah al Fadhilah, Tahshil al Sa'adah* dan *Al Siyasah al Madaniah* (Sjadzali, 1990:49). Buku yang pertama ini memiliki proses yang panjang, karena dimulai pembuatannya sejak di Baghdad, lalu diteruskan di Syam pada akhir tahun 330 H, dan berakhir di Damaskus pada tahun 331 H

Gagasan Al Farabi dalam bukunya (*al Madinah al Fadhilah*) adalah bahwa negara berasal dari komunitas/ sekumpulan manusia yang saling membutuhkan dalam upaya pemenuhan kebutuhan sehari-hari. hal ini seperti apa yang difahami oleh Plato, Aristoteles maupun Ibnu Abi Rabi'(Sjadzali, 1990:17). Oleh karenanya, manusia tidak akan mendapatkan kebahagiaan manakala mereka tidak menjelma dalam satu kesatuan hubungan kemanusiaan (*al Ijtima al Insaniyyah*) yang saling membantu atau bekerja sama (Al Farabi, 1974:69). Pada akhirnya, negarapun lahir berdasarkan kesepakatan bersama.

Meski memiliki titik persamaan dengan pendapat Plato maupun Aristoteles, namun garis pembeda dari gagasan Al Farabi terletak tentang tujuan negara, yaitu menggapai kebahagiaan yang bersifat menyeluruh dan dari situlah muncul kemudian Negara Utama. Al Farabi Menyerupakan keberadaan Negara Utama dengan badan yang sehat dengan kesempurnaan tubuhnya, di mana masing-masing anggota tubuh saling bersinergi dengan anggota lainnya

untuk menyempurnakan kehidupan melalui satu pemimpin, yaitu jantung.

Kaitannya dengan hal itu, pada kelanjutannya setiap anggota yang terikat dalam asosiasi yang disebut dengan "negara" di era ini dituntut untuk berpartisipasi baik melalui ide, usaha, karyanya terhadap kepentingan masyarakat, sehingga kebahagiaan yang didapat tidak hanya berdasarkan orang per orang melainkan secara umum dan menyeluruh setiap masyarakat mampu meraih dan menikmatinya (Ahmad, 1968:72).

Selain itu, penopang kebahagiaan yang bersifat menyeluruh terhadap seluruh warga negara tidak hanya berkaitan dengan ide, usaha dan karya bersifat ilmu pengetahuan, dimana hasilnya merujuk pada perkembangan industri, melainkan juga harus diiringi dengan keutamaan moral, baik dalam berfikir maupun dalam berbuat, sehingga munculah perilaku akhlak yang terpuji ataupun sopan santun di masyarakat (Rohmah, 2015:43).

Karenanya, Al Farabi berpandangan bahwa negara tersebut haruslah dipimpin oleh seseorang yang memiliki kebijaksanaan tinggi, sebab bagaimana mungkin seorang yang tidak berbudi luhur mampu memberikan tauladan dan memimpin negara yang masyarakatanya harus berkepribadian baik. Terkecuali daripada itu, memang ia berpandangan bahwa tujuan bermasyarakat (bernegara) tidak semata-mata untuk melengkapi kebutuhan hidup (kebahagiaan sisi material) melainkan juga pada aspek spiritual.

Pembagian Masyarakat dan Negara

Manusia pada dasarnya terwarnai oleh situasi dan kondisi di mana ia berada, faktor iklim yang panas ataupun dingin, makanan dan lain sebagainya berpengaruh secara langsung maupun tidak langsung dalam pembentukan watak manusia, adat istiadat atau kebiasaan maupun pola pikir dan orientasi hidup. Oleh karenanya, Al Farabi membagi masyarakat menjadi 2 (dua) golongan besar, yaitu (Sjadzali, 1990:50),: *Pertama,* masyarakat yang sempurna. *Kedua,* masyarakat yang tidak sempurna.

Menurut Al Farabi, masyarakat sempurna terbagi dalam 3 (tiga) golongan besar, yaitu: *Pertama,* masyarakat sempurna besar, maksudnya adalah gabungan banyak bangsa yang bersepakat untuk bergabung dan saling membantu. *Kedua,* masyarakat sempurna sedang, atau mereka adalah penduduk yang mendiami sebuah negara tertentu., dan yang *ketiga* adalah masyarakat sempurna kecil dimana maksudnya adalah mereka yang menghuni kota/ satu kota. Sementara itu, maksud dari masyarakat yang tidak sempurna adalah mereka yang berpenghidupan di desa, kampung, lorong maupun lingkup keluarga, dan yang terakhir ini adalah tingkatan paling bawah.

Pembagian masyarakat selanjutnya merujuk pada masyarakat sempurna kecil/ negara kota dimana hal tersebut dianggapnya sebagai kesatuan politik yang terbaik. Namun demikian, tidak cukup sampai di situ ia mengelompokkan masyarakat melainkan lebih mendalam lagi menuju pada negara utama dan negara rusak. Negara utama adalah sebuah kondisi yang masing-masing pihak menjalankan fungsi dan tugasnya secara baik, menuntut hak dan melakukan kewajibannya dengan seimbang (Sjadzali, 1990:52). Masyarakat negara utama juga menyeimbangkan antara kebahagiaan yang bersifat jasmani maupun yang berdimensi ruhani.

Adapun maksud dengan negara rusak adalah negara yang rakyatnya tidak mau peduli dengan kebahagiaan sebagaimana difahami dalam negara utama (kebahagiaan aspek materi dan spiritual). Level di bawahnya lagi adalah negara bodoh, sesat atau merosot dimana rakyat tidak tahu tentang keutamaan atau kebahagiaan sehingga terbayangpun tidak. Masyarakatnya mungkin tergambar dalam kehidupan yang sangat primitif atau orientasinya hanya kesenangan materi belaka. Jelasnya, kehidupan yang penuh tindakan tidak terpuji (Walzer, 1985:41).

Karenanya, secara sekilas dapat disimpulkan bahwa dalam pemikiran ini yang mampu untuk menggapai kebahagiaan hanyalah penduduk negeri utama, sebab dimensi kehidupan yang mereka

jalankan tidak terbatas pada persoalan materi yang berakhir ketika kehidupan berhenti melainkan kebahagiaan yang bersambung saat pasca kematian manusia. Hal tersebut bertolak belakang dengan kondisi pada negara rusak.

Al Farabi memandang bahwa masyarakat/ warga negara mempunyai bakat dan keahlian yang cenderung berbeda (Al Farabi, 1974:77), yang pada akhirnya akan memembentuk semacam pola struktur masyarakat kelas satu (kepala/ penguasa), dua (sekelompok masyarakat yang membantu kelas pertama), tiga, empat dan seterusnya yang masing-masing dari masyarakat kelas mempunyai tugas melayani kelas di atasnya (Al. Farabi, n.d.:7). Pandangan ini erat kaitannya dengan pengaruh Plato yang membagi masyarakat menjadi tiga kelas, yaitu *pertama*, para pemimpin yang memiliki otoritas mengelola negara, *kedua*, angkatan bersenjata yang bertugas menjaga keamanan dan ketertiban, dan *ketiga*, kelas rakyat yang terdiri dari pandai besi, petani atau dalam ruang lingkup rakyat jelata (Sjadzali, 1990:54).

Terlepas dari itu semua, al Farabi menekankan kepada rakyat untuk bersikap baik kepada pemimpinnya, dengan cara membantunya dalam bidang-bidang yang telah dipasrahkan/ diserahkan kepada mereka. Terkecuali daripada itu, masyarakat harus memandang baik kebijakan-kebijakan penguasa meskipun pada umumnya, hal (kebijakan) tersebut tidak lepas dari nilai positif dan negatifnya, namun masyarakat hendaknya mencari dan melihat dari sudut pandang positifnya (Al Farabi, n.d.:16).

Konsep negara utama dalam gagasan Al Farabi mencita-citakan hubungan dunia internasional yang berada dalam situasi tolong menolong. Terkecuali daripada itu, negara haruslah terikat dengan pemenuhan kebutuhan masyarakatnya, baik yang bersangkut paut dengan materi maupun spritual, oleh karenanya keberadaan negara utama dapat dilihat dalam beberapa aspek, yaitu: *Pertama,* adanya kepemimpinan raja-filosof yang sesuai dengan kualifikasi seorang pemimpin. *Kedua,* terbentuknya hubungan dan tatanan yang harmonis dalam masyarakat.

Kepala Negara

Sebagaimana disinggung di atas bahwa Al Farabi adalah orang yang membagi masyarakat ke dalam beberapa kelas. Oleh karenanya, maka imbasnya tidak semua warga Negara bisa dan berhak untuk menjadi seorang Kepala Negara. Mereka yang boleh untuk menjadi seorang raja/ penguasa adalah golongan masyarakat pertama, kelas tertinggi dengan diambil siapa yang paling sempurna. Namun demikian ia tidak berdiri sendiri, melainkan dibantu dengan orang-orang pilihan di kelas yang sama (Sjadzali, 1990:55).

Seorang kepala negara haruslah memiliki kearifan yang berasal dari rasio dan fikiran, atau seorang Nabi yang mendapatkan wahyu. Pada dirinya terdapat tanda-tanda kesempurnaanya, antara lain adalah: lengkap anggota tubuhnya, daya pemahamamannya baik, intelektualitasnya tinggi, kata-katanya mudah difahami, cinta dengan ilmu pengetahuan, tidak rakus terhadap makanan, minuman, maupun wanita, jujur, berjiwa besar, tidak memandang penting kekayaan, adil, benci kepada kezaliman, dan kuat pendirian.

Gagasan Al Farabi kemudian diperjelas bahwa jika terdapat lebih dari dari satu orang yang memiliki kualifikasi yang sama, maka yang diangkat adalah salah satu saja, sedangkan lainnya menunggu bergilir. Sebaliknya seandainya tidak ditemukan seseorang yang memiliki sifat-sifat tersebut di atas secara utuh, maka kepemimpinan dilakukan secara kolektif kolegial (Al Farabi, 1974:80). Dampak dari pemikiran ini akan menjadikan sebuah negara yang bersifat aristokrasi.

Model pemimpin ideal sebagaimana dalam pandangan Al Farabi dalam lintasan sejarah sukar untuk ditemukan, namun setidaknya, dalam pandangannya Negara Madinah bisa menjadi bukti sekaligus acuan ataupun rujukan, bahwa Nabi Muhammad SAW adalah sosok pemimpin negara yang memiliki kesempurnaan dibandingkan dengan penduduk lainnya di Madinah. Keberadaan para khalifah 4 (empat) sepeninggalnya pun memiliki kelebihan dari pada warga masyarakat pada umumnya. Ketatnya persyaratan

seorang kepala negara dalam gagasan ini karena Al Farabi memandang bahwa seorang peimpin harus dapat mendidik dan menarik rakyat ataupun penduduknya menuju kebahagiaan dunia dan akhirat (Azhar, 1997:81).

Penutup

Al Farabi adalah salah satu filusuf yang memberikan perhatian dalam persoalan kenegaraan yang gagasannya tentang Negara tampak dalam wujud berdirinya Negara yang bermula dari anggota masyarakat satu terhadap anggota masyarakat lainnya. Kebutuhan tersebut kemudian terelaborasi dalam sebuah kontrak sosial yang kemudian dalam skala besar menjelma menjadi sebuah Negara.

Pandangan Al Farabi lainnya tentang Negara adalah pembagiannya terhadap wujud Negara-negara yang dikelola masyarakat, bahwa ada yang masuk dalam kategori Negara utama dan adapula yang masuk dalam kategori Negara rusak/ bodoh. Tolok ukur dari keutamaan Negara adalah manakala masyarakatnya mempunyai orientasi kebahagiaan yang bersifat jasmani dan ruhani. Selain itu, mereka juga mampu melakukan tugas dan fungsinya dengan baik sesuai dengan kemampuan, keahlian maupun kelas kelompok masyarakatnya. Adapun Negara rusak atau bodoh adalah Negara yang tidak mengetahui konsep kebahagiaan atau tidak mau mengindahkannya, serta tidak adanya partisipasi masyarakat yang baik.

Gagasan penutup Al Farabi terkait dengan persoalan kenegaraan adalah soal kepala negara di mana ia mengangan-angankan terwujudnya pemimpin negara dengan kepribadian yang sempurna, baik yang berkenaan dengan intelektual, spritual, maupun emosional. Hal ini yang kemudian mempunyai hubungan erat dengan konsepnya yang membagi masyarakat menjadi beberapa kelas, mereka yang berhak dan dapat diangkat menjadi pemimpin adalah golongan pertama, atau masyarakat kelas utama.

Daftar Pustaka

Ahmad, Z. A. (1968). *Negara Utama*. Jakarta: Kinta.

Anwar, S. (2003). *Al-Ghazzali Dan Karyanya Al-Mustasfa*. Fakultas Syari'ah Uin Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Audah, A. (1995). *Abu Bakar As Shiddiq Yang Lembut Hati, Sebuah Biografi Dan Studi Analisis Tentang Permulaan Sejarah Islam Sepeninggal Nabi* (Terj.). Jakarta: Litera Antarnusa.

Azhar, M. (1997). *Filsafat Politik; Perbandingan Antara Islam Dan Barat*. Jakarta: Grafindo Persada.

Bakar, O. (1997). *Hierarki Ilmu, Membangun Rangka Pikir Islamisasi Ilmu* (Terj.Purwa). Bandung: Mizan.

Farabi, A. (1906). *Ara' Ahl Al Madinah Al Fadilah* (Cet.I). Al Truk: Al Maktabah Al Azhar.

Farabi, A. (N.D.). *Risalah Dham "Majmu' Fi Al Siyasah)* (I). Cairo: Muassasah Syabab Al Jami'ah Al Iskandariah.

Farabi, A. (1974). *Al Siyasiyah Al Madaniyyah*. Beirut: Al Mathba'ah Al Katolikiyyah.

Hanafi, A. (1996). *Pengantar Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.

Hosein, U. A. (1975). *Kultur Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.

Iqbal, M. (2014). *Fikih Siyasah, Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*. Jakarta: Prenadamedia Group.

Nashr, H Dan Leaman, S.O (2006). *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam I* (Terj.). Jakarta: Mizan.

Momen, M. (1985). *An Introduction To Shi'i Islam*. London: Yale University Press.

Nasution, M. I. Dan A. H. (2015). *Pemikiran Politik Islam*. Jakarta: Prenadamedia Group.

Sjadzali, M. (1990). *Islam Dan Tata Negara, Ajaran Sejarah Dan Pemikiran*. Jakarta: Universitas Indonesia Press.

Syamsuddin, M. (2013). Hubungan Wahyu Dan Akal Dalam Tradisi Filsafat Islam. *Arete*, *1*(2).

Thamawi, S. M. Al. (N.D.). *'Umar Ibn Al Khathab Wa Ushul Al Siyasah Wa Al Idarah Al Haditsah*. Cairo: Dar Al Fikr Al 'Araby.

Walzer, R. (1985). *Al Farabi On The Perfect State; Abu Nasr Al Farabi's Mabadi Ara' Ahl Al Madinah Al Fadhilah*. New York: Oxford University Press.

Rekonstruksi Hukum Waris: Teori Batas Muhammad Syahrur

Khotifatul Defi Nofitasari

Pendahuluan

Islam sebagai agama yang *rahmatan lil 'alamin* harus mampu merespon dan menjawab segala persoalan-persoalan yang dihadapi umat di sepanjang zaman. Dalam kehidupan manusia, perubahan konteks sosial bukan merupakan sesuatu yang nisbi. Perubahan ini menyebabkan rekontruksi aturan atau hukum perlu dilakukan agaar senantiasa tetap relevan dengan konteksnya. Hal ini merupakan keharusan untuk selalu menjaga eksistensi umat Islam, karena eksistensi suatu umat di era modern ini ditentukan oleh seberapa mampu ia menjawab tantangan-tantangan dan problematika baru secara kreatif (Asmara, et.al., 2020:2). Dalam menjawab perubahan konteks sosial ini, pemikiran sarjana kontomperer Muhammad Syahrur yang memiliki metode dan kerangka yang berbeda dengan pioner-pioner pemikiran hukum Islam lainnya, hadir untuk merekontruksi hukum islam, dalam hal ini adalah hukum waris Islam.

Muhammad Syahrur melihat dan membaca hukum waris Islam dengan pembacaan kontemporer, sehingga sangat mungkin hasil dari pembacaan Muhammad Syahrur berbeda dengan para fuqaha pada umumnya. Muhammad Syahrur juga mengkritisi hukum waris untuk direkontruksi kembali, baik dari segi historitasnya,

maupun dalam segi hukumnya. Teori batas atau disebut *(Theory of Limited)* dari Muhammad Syahrur membawa implikasi besar terhadap pembacaan dan kesimpulan hukum Islam, serta khazanah keilmuan dalam kajian Ushul Fikih. Menurut Syahrur, pembagian harta waris laki-laki banding perempuan 2:1 tidak berlaku selamanya. Bisa berubah dalam batas-batas tertentu, bahkan bisa menjadi 1:1 bagian (Syahrur, 2007:8).

Penelitian ini dilakukan untuk menela'ah rekontruksi teori batasan maksimum dan minimum dalam terhadap pembagian warisan 2:1 dan relevansi dengan kondisi hukum waris Indonesia dewasa ini. Metode analisis yang digunakan adalah deskriptif analitik dengan pendekatan normatif, metode ini digunakan untuk dapat menjabarkan dan menganalisis teori batasan dari Muhammad Syahrur. Penelitian ini merupakan studi pustaka, yaitu mencari data dari berbagai literatur yang sesuai dengan isi pembahasan.

Pemikiran Muhammad Syahrur

Pembaharuan dalam pemikiran Islam harus berkembang serta senantiasa mengikuti perkembangan zaman. Oleh karena itu, para sarjana Islam modern dan kontemporer wajib benar-benar memberikan terobosan yang mampu menyelesaikan berbagai problematika di tengah-tengah gempuran modernitas. Menurut Muhammad Syahrur, Al-Qur'an merupakan pusat pusaran wacana keislaman, sehingga diperlukan berbagai pendekatan dan metodologi yang terus ditumbuhkan dan tidak berhenti pada satu titik untuk memahaminya (Syahrur, 2007:52).

Dalam lapangan hukum Islam, Syahrur disebut-sebut sebagai tokoh utama yang mempunyai konsep rekontruksi hukum Islam paling revolusioner dan inovatif. Gagasan Syahrur dianggap mampu menjawab masalah-masalah kontemporer, bahkan mengatasi problem permasalahan dari teori double movement (Rahman, 1982:2) dari Fazlur Rahman. Syahrur menawarkan segenap gagasan pemikiran rekonstruktif yang unik. Keunikan ini tidak terlepas dari latarbelakang keilmuan Syahrur sebagai seorang

ahli ilmu alam, khususnya matematika dan fisika. Muhammad Syahrur lahir di Damaskus tanggal 11 April 1938. Ketika usianya 19 tahun, Syahrur mendapatkan beasiswa pemerintah untuk mempelajari teknik sipil di Moskow, Uni Soviet, dan setelah meraih gelarnya, Syahrur mengabdikan diri pada Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus. Tahun 1969, Syahrur menyelesaikan studi magisternya di Universitas Irlandia dan pada tahun 1972 Syahrur berhasil menyelesaikan studi doktoralnya di Universitas yang sama (Najitama, 2014:12).

Pemikirian Syahrur dan upayanya dalam melakukan kajian keislaman disebabkan oleh kegelisahan dirinya atas problematika sosial yang berkembang di masyarakat. Syahrur melihat bahwa penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang ditafsirkan oleh ulama terdahulu masih sangat terbatas. Pembacaan serta pemahaman teks yang dilakukan oleh ulama terdahulu hanya menekankan pada teks belaka, tanpa mau mendialogkan dengan realitas ketika teks itu diturunkan. Ilmu tafsir tradisional memahami teks secara parsial atau terpotong-potong, tidak menyeluruh kepada semua teks yang ada, juga tidak menempatkan teks dalam dialetika konteks dan kontekstualnya. Hal ini yang menjadi penyebab dari sulitnya teks Al-Qur'an dipahami oleh lintas generasi. Apabila hal ini dibiarkan terus menerus, mengakibatkan umat Islam tidak akan mampu menembus lautan makna yang ada di balik ayat-ayat Al-Qur'an. Tidak hanya itu, syahrur juga banyak melihat realitas doktrin dan sakralisasi pendapat, tulisan, atau watak kognisi generasi salaf yang diposisikan sebagai syara' (Fateh, 2010:7). Hal ini menyebabkan seseorang tidak dapat membedakan antara fikih sebagai produk hukum dari ijtihad fakih, dan juga kalam Allah, sehingga klaim fikih sebagai kebenaran yang absolut sering terjadi.

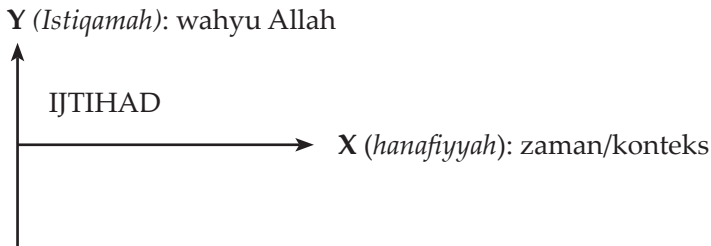
Muhammad Syahrur berupaya melakukan pembacaan Al-Qur'an dengan berbekal ilmu filsafat dan penguasaanya terhadap beberapa bahasa dunia, seperti bahasa Inggris, bahasa Arab dan juga bahasa Rusia. Menurut Syahrur, standart dari metode pemahaman teks, bukan ditentukan dari ideologis serta geneologis

metode tersebut, akan tetapi dari relevansi metode dengan konteks secara umum. Syahrur menginginkan pembacaan teks ditafsirkan sesuai dengan zamannya, dan tentu saja terbuka dengan keilmuan-keilmuan lain, seperti ilmu alam, sosial, budaya, filsafat dan lain sebagainya. Hukum / pemikiran yang terbuka dengan ilmu-ilmu lain, akan dapat bertahan dan diterima meskipun terjadi perubahan zaman (Ulfiyati, 2018:58).

Teori hudud (batas) merupakan gagasan orisinil Muhammad Syahrur. Syahrur membagi hudud menjadi dua, yaitu al-hudud fi al-ibadah (batasan-batasan dalam ibadah) dan al-hudud fi al-ahkam (batasan-batasan dalam hukum). Batasan-batasan dalam ibadah merupakan batasan-batasan yang tidak perlu diperselisihkan kebenarannya dan tidak diperlukan ijtihad di dalamnya. Hal-hal yang bersifat ibadah telah ditetapkan kebenarannya dari zaman Rasulullah SAW hingga sekarang, oleh karena itu manusia cukup menerima dan menjalankannya. Hal ini tentu saja berbeda dengan batasan-batasan dalam hukum yang memerlukan ijtihad di dalamnya (Mustaqim, 2017:4).

Pengaplikasian teori batas yang ditawarkan oleh Muhammad Syahrur menggunakan pendekatan analis matematis. Teori ini secara genaelogis merupakan teori yang dikembangkan oleh seorang ilmuan yang bernama Issac Newton, terutama tentang persamaan fungsi yang dirumuskan Y= F (x), jika hanya memiliki satu variable, dan Y+ F (X, Z), jika mempunyai variable dua atu lebih. Pemahaman persamaan fungsi ini merupakan jalan seseorang untuk memahami dua sisi ajaran Islam yang berlawanan tetapi saling berkaitan, yaitu al-tsabit (al-istiqomah) yang bergerak konstan dan hanfiyyah (al-mutaghayyir) yang bergerak dinamis (Mustaqim, 2017:14).

Wilayah ijtihad berada pada kurva sudut 90 derajat, dengan garis vertikal keatas yang menggambarkan sebagai wahyu atau peraturan yang diturunkan oleh Allah, sedangkan garis horizontal kesamping menggambarkan konteks waktu dan sejarah. Oleh karena itu, dinamika ijtihad sebenarnya berada dalam wilayah kurva (hanafiyyah) yang bergerak sejalan dengan garis horizontal

sesuai konteks zamannya, akan tetapi gerak dinamis tersebut tetap dibatasi oleh ketentuan garis vertikal sebagai wahyu Allah (Istiqamah).

Gambar Hubungan antara *al-Istiqaman dan al-Hanafiyah*.

Teori batas Muhammad Syahrur menjelaskan bahwa Allah telah menetapkan konsep-konsep hukum yang minimum dan maksimum, sedangkan manusia bergerak dari dan dalam batasan konsep hukum tersebut. Di alenia sebelumnya, telah dijelaskan tentang pembagian hudud menurut syahrur, yang mana untuk masalah batasan-batasan ibadah tidak memerlukan ijtihad lagi, oleh karena itu penulis akan fokus pada hudud kedua, yaitu *hudud fi al-ahkam* (batasan-batasan dalam hukum).

Syahrur membagi batasan dalam hukum (*hudud fi al-ahkam*) dengan enam model teori batas (Syahrur, 2007:33).

a. Posisi Batas Minimal, yaitu ketentuan hukum yang hanya memiliki batas minimal. Posisi batas minimal berlaku dalam beberapa ayat, seperti surat an-Nisa ayat 22-23, surat al-An'am ayat 145-156 dan surat al-Maidah ayat 3 yang berbicara tentang perempuan-perempuan yang tidak boleh dinikahi. Dalam kondisi apapun, seseorang dilarang melanggar batasan ini, walaupun berdasarkan ijtihad. Ijtihad hanya diperbolehkan pada usaha untuk memperluas pihak yang diharamkan. Salah satu contohnya adalah larangan pernikahan dengan kerabat dekat seperti anak perempuan saudara bapak atau ibu. Namun, perlu diperhatikan bahwa sebelum mendapatkan hasil ijtihad

demikian, para mujtahid wajib memiliki data valid seperti hasil analisis laboratorium, hasil survey terhadap sejumlah keluarga dan lain sebagainya. Dengan demikian, kita akan mendapati syariat Islam yang lentur, dan cenderung relevan dengan zaman, serta tetap memiliki batasan-batasan. Selanjutnya dalam surat Baqarah ayat 283-284 tentang utang piutang dan juga dalam surat an-Nisa tentang pakaian wanita.

b. Posisi Batas Maksimal, yaitu ketentuan hukum yang hanya memiliki batas maksimal. Posisi batas maksimal berlaku dalam ayat pencurian, yaitu surat al-Maidah ayat 38. Dalam ayat ini, Allah menjelaskan bahwa batas maksimal hukuman bagi pencuri adalah potong tangan, oleh karena itu tidak diperbolehkan menjatuhkan hukuman melebihi patas maksimal tersebut. Dalam hal ini, sebagian orang berpendapat bahwa di beberapa kasus terdapat peristiwa yang secara lahiriah tampak berupa tindak pidana pencurian, akan tetapi jika hukuman potong tangan yang diterapkan masih terasa sangat ringan. Contohnya adalah sekelompok orang yang mencuri kekayaan negara dan menjualnya kepada pihak asing, melakukan korupsi dan kasus lainnya. Kejahatan-kejahatan tersebut dapat mengakibatkan kerugian dalam ruang lingkup yang lebih luas. Tentu saja kita bertanya-tanya, apakah hukuman potong tangan ini sudah sesuai dengan bentuk kejahatan yang lingkupnya sangat luas? Menurut Syahrur, jawaban dari pertanyaan ini terdapat dalam surat al-Maidah ayat 33. Dalam ayat tersebut, tercantum bentuk-bentuk hukuman dengan batasan yang cukup bervariasi sehingga menyediakan ruang ijtihad yang luas. Seluruh bentuk hukuman ini lebih berat daripada hukuman potong tangan, yaitu hukuman mati, pengasingan seumur hidup dan lain sebagainya. Majelis hakim atau dewan legislative berkewajiban untuk menetapkan batasan dan kreteria yang sesuai dengan kondisi objektif yang melingkupinya (Syahrur, 2007:35).

c. Posisi Batas Minimal dan Maksimal Bersamaan, yaitu ketentuan hukum yang memiliki batas minimal dan maksimal sekaligus.

Posisi batas minimal dan maksimal bersamaan berlaku pada ayat pembagian hukum waris (an-Nisa (4): 11-14 dan 176) dan ayat tentang poligami (an-Nisa (4): 3. Posisi Batas ini memiliki titik maksimum dan titik minimum menghasilkan daerah tengah berupa kurva gelombang yang mempunyai titik balik masimum dan minimum. Penetapan hukum ditetapkan antara kedua batas tersebut, sehingga penetapan hukum dapat dilakukan di antara kedua batas tersebut.

d. Posisi batas minimal dan maksimal bersamaan pada posisi lurus, atau penetapan hukum partikular. Maksud dari posisi batas ini adalah tidak ada alternatif hukum lain. Posisi batas ini berlaku pada surat al-Nur ayat 2 tentang hukuman zina. Batasan hukum zina merupakan batasan mutlak yang tidak dapat ditambah dan dikurangi, permasalahannya terletak pada bagaimana hal tersebut bisa diterapkan. Allah menentukan syarat kondisionalnya tanpa adanya ijtihad manusia, yaitu dengan empat orang saksi dengan pembuktian-pembuktiannya. Ayat-ayat yang menjelaskan tentang syarat-syarat kondisional yang harus dipenuhi untuk menerapkan hukum disebut dengan ayat *mubayyinat*, dan hanya dalam kasus zina yang mempunyai ayat *mubayyinat* di al-Qur'an (Syahrur, 2007:43).

e. Posisi batas maksimum dengan satu titik mendekati garis lurus tanpa bersentuhan. Posisi batas ini berlaku pada surat al-An'am ayat 151 tentang hubungan pergaulan laki-laki dan perempuan dari tidak menyentuh sampai dengan mendekati zina. Hubungan fisik yang dilakukan oleh laki-laki dan perempuan bermula dari batasan paling rendah, yaitu tanpa bersentuhan sama sekali dan berakhir pada batasan paling tinggi, yaitu berupa tindakan yang menjurus pada hubungan kelamin atau zina. Apabila seseorang berada pada tahap melakukan tindakan yang menjurus pada zina, tetapi belum sampai melakukan hubungan kelamin, maka dia belum terjerumus pada batas maksimal hubungan fisik yang ditetapkan Allah.

f. Posisi batas maksimum positif tidak boleh melewati batas bawah negatif boleh dilewati. Hal ini berhubungan dengan posisi kebendaan manusia, seperti riba berupa batas maksimal yang bernilai positif dan zakat berupa batas minimal yang bernilai negatif, sehingga boleh dilampaui (Syahrur, 2007:31).

Rekontruksi Hukum Waris Kontemporer Muhammad Syahrur

Hukum Islam telah memberikan aturan hukum yang sangat jelas, terperinci dan sistematis dalam masalah kewarisan. Tidak hanya aturan hukum tentang syarat, rukun dan penghalang kewarisan saja yang telah diatur dalam hukum Islam, akan tetapi dalam hal siapa saja yang berhak menjadi ahli waris serta berapa besar harta waris yang didapatkan. Hukum waris yang sistematis serta terperinci, membuat hukum waris menjadi hukum yang terlihat kokoh dan salah satu cabang hukum Islam, yang disebut Faraid. Hukum waris yang sudah lama menjadi hukum yang sudah mapan, tidak lepas dari kritik dari beberapa sarjana muslim kontemporer. Salah satu tokoh yang mengkritik dan kemudian merekontruksi hukum waris Islam adalah Muhammad Syahrur.

Menurut syahrur, ada beberapa permasalahan tentang hukum waris yang selama ini dipaparkan oleh fuqaha. *Pertama*, mengutamakan masalah waris dan hukumnya, akan tetapi mengesampingkan masalah wasiat dan hukum yang mengikutinya. Kedua, memaksakan penghapusan (nasakh) ayat-ayat wasiat. Ketiga, mencampurkan konsep al-hazz (jatah pada warisan) dengan al-nasib (bagian dari wasiat), padahal dua konsep tersebut berbeda. Hal ini menyebabkan kerancuan pemahaman antara ayat wasiat dengan ayat waris. Keempat, tidak adanya pembedaan antara keadilan spesifik dalam ayat-ayat wasiat dan keadilan universal dalam ayat-ayat waris, padahal ketentuan umum bukan berarti menghapus ketentuan khusus. Kelima, perbandingan 2:1 dalam pembagian antara laki-laki dan perempuan. Keenam, terma "al-walad" dalam ayat waris hanya dipahami sebagai anak laki-laki.

Anak-laki-laki menjadi penyebab terhalangnya suatu pewarisan ahli waris lain. Menurut syahrur pemahaman ini merupakan reduksi besar-besaran. Ketujuh, konsep auld dan radd. Konsep aul dan radd dianggap Syahrur sebagai penyebab beberapa pihak telah dikurangi sebagian haknya, sedangkan pihak lain di berikan menerima harta waris secara berlebihan. Kedelapan, para cucu yatim tidak diberikan hak mewarisi harta kakeknya, meskipun kewarisan cucu ada di Al-Qur'an. Sembilan, pemberian harta waris kepada orang-orang yang tidak ada dalam ayat-ayat waris. Menurut Syarur, hal ini bisa terjadi karena nalar sosial dan politik patriarkis (Syahrur, 2007: 243). Muhammad Syahrur berusaha memberikan jalan keluar atas masalah-masalah hukum waris tersebut, termasuk dalam hal pembagian laki-laki yang mendapatkan dua kali lipat dari perempuan.

Muhammad Syahrur menggunakan teori batas dalam masalah waris karena Syahrur menganggap bahwa terdapat aturan hukum pembagian harta warisan dalam hukum waris yang ditetapkan oleh ahli-ahli fikih memiliki problematika yang serius, akan tetapi hukum waris yang demikian dianggap sebagai implementasi dari hukum tuhan. Menurut Syahrur, sangat tidak masuk akal jika Allah menetapkan sebuah hukum bagi hambahnya yang bersifat kekal abadi sampai hari kiamat dalam hal pembagian harta warisan kepada ahli waris. Oleh karena itu, terciptalah gagasan atau ide bahwa jalan lurus yang telah diberikan oleh Allah untuk manusia bertujuan agar mereka dapat bergerak sepanjang jalan lengkung dalam teori batas.

Rekontruksi hukum waris Syahrur tentang perbandingan 2:1 pembagian waris laki-laki dengan perempuan menggunakan teori batas, berlaku dalam model ketiga, yaitu Posisi Batas Minimal dan Maksimal Bersamaan. Posisi Batas ini memiliki titik maksimum dan titik minimum menghasilkan daerah tengah berupa kurva gelombang yang mempunyai titik balik masimum dan minimum. Penetapan hukum ditetapkan antara kedua batas tersebut, sehingga penetapan hukum dapat dilakukan di antara kedua batas tersebut.

Dalam surat an-Nisa ayat 11 tentang pembagian warisan antara laki-laki dan perempuan dengan perbandingan 2:1, syahrur berargumen bahwa batasan maksimum untuk anak laki-laki, sedangkan batasan minimum untuk anak perempuan. Sederhanya, jika beban ekonomi keluarga sepenuhnya ditanggung oleh pihak laki-laki sedangkan pihak perempuan sama sekali tidak terlibat dalam menanggung beban ekonomi keluarga, maka batasan hukum Allah dapat ditetapkan, yaitu 2:1 antara laki-laki dan perempuan. Artinya, jika dipersentasikan maka laki-laki mendapatkan 66,6% sedangkan perempuan mendapatkan 33,3%. Oleh karena itu, jika dalam satu kasus waris memberikan anak laki-laki 70% dan anak perempuan 30%, maka hal itu melanggar batas maksimal dan minimal dari batasan hukum Allah, namun apabila anak laki-laki diberikan 60% dan anak perempuan diberika 40%, hal itu sama sekali tidak melanggar batasan hukum Allah (Syahrur, 2007:8).

Menurut syahrur, rekontruksi hukum waris diatas, menjelaskan kebebasan bergerak (al-hanifiyyah) dalam batasan-batasan yang telah ditentukan dalam hukum Allah. Syahrur menambahkan bahwa hukum tidak harus diberlakukan secara literal teks-teks yang telah diturunkan beradab-abad lalu pada dunia modern dewasa ini, karena Islam akan kehilangan keluwesan dan fleksibilitasnya. Syahrur menegaskan bahwa jalan lurus ijtihad yang diberikan oleh Allah kepada manusia bermaksud agar mereka dapat bergerak sepanjang jalan lengkung dalam teori batas Allah. Oleh karena itu syahrur berpendapat bahwa variasi hukuman yang secara rinci telah disebut dalam Al-Qur'an bukan merupakan batasan mutlak, akan tetapi merupakan batasan tertinggi (Murtadlo, 2019:86).

Pemakaian bentuk plural yaitu حُود dari kalimat تِلْكَ حُدُود الله menandakan bahwa yang ditentukan Allah berjumlah banyak, sehingga manusia mempunyai keluasan untuk memilih batasan-batasan tersebut sesuai dengan kesepakatan dan kondisi sosial masyarakat yang melingkupinya. Akan tetapi tidak melebihi batas-batas hukum Allah yang ditetapkan.

Teori batas yang ditawarkan Muhammad Syahrur pada pembagian harta dalam hukum waris Islam mengedepankan nilai keadilan. Pembagian yang 60% dan 40% kepada laki-laki dan perempuan tidak bisa dikategorikan sebagai pelanggaran terhadap pembagian waris, akan tetapi membuat perpaduan pembagian waris yang sebanding dengan tanggungjawab yang dipikul masing-masing. Hal ini tentu saja selaras dengan asas hukum kewarisan sendiri, yaitu keadilan berimbang.

Islam memandang bahwa laki-laki dan perempuan setara. Hal ini bisa dilihat dari beberapa ayat Al-Qur'an, antara lain: Kesetaran antara laki-laki dan perempuan dimulai dari konsep penciptaan manusia dari zat yang sama dalam surat an-nisā (4): 1, kesamaan sebagai hamba di depan Allah dalam surat aẓ-ẓāriyāt (51): 56, dan juga kesamaan sebagai khalifah di bumi dalam surat al-an'ām (6): 165. Fakta sejarah tentang diskriminasi yang dialami oleh perempuan, sudah ada dari masa pra Islam. Oleh karena itu, banyak hukum yang berasal dari zaman dahulu (yang bersifat diskriminasi) sudah tidak relevan diterapkan pada masa sekarang (Moqsid, et.al., 2002:104).

Dewasa ini, perempuan mempunyai kekuatan lebih untuk mempertahankan dan memperjuangkan haknya sebagai manusia. Di Indonesia, perempuan mempunyai kebebasan dalam banyak hal, baik di keluarga, sosial masyarakat, politik bahkan pemerintahan, meskipun tetap ada beberapa power in balance antara perempuan dengan laki-laki dalam beberapa hal. Oleh sebab itu tidak jarang wanita juga menjadi tulang punggung untuk keluarganya. Pergeseran peran perempuan inilah yang menjadi isu gender dalam masyarakat sosial (Syahrur, 2015:334) Dalam kondisi demikian, maka pembagian kewarisan 2:1 antara laki-laki dan perempuan dengan alasan besarnya tanggungjawab laki-laki dibandingkan perempuan seperti tidak berlaku lagi.

Di Indonesia, pemberlakuan hukum waris yang berkembang di masyarakat ada tiga. *Pertama*, hukum Islam yang diadopsi dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI). Hukum waris dalam KHI biasanya

diberlakukan di lingkungan Pengadilan Agama. Kedua, hukum Perdata yang di maktubkan dalam KUHPerdata. Hukum waris dalam KHUPerdata biasanya digunakan di Pengadilan Negeri. Ketiga, hukum adat. Hukum waris adat banyak diberlakukan di daerah-daerah adat (Nasution, 2018:28). Tidak sedikit keluarga yang membagi harta warisan secara kekeluargaan (dibagi rata) dan juga membaginya sebelum pewaris meninggal dunia.

Seiring dengan adanya unifikasi hukum, kenyataanya hukum adat telah mengakar erat di dalam setiap sendi sosial dan kehidupan masyarakat. Oleh karena itu banyak masyarakat lebih memilih menggunakan hukum adat meskipun telah ada unifikasi hukum yang mengatur. Hal ini tidak hanya terjadi pada hukum waris saja, tetapi juga dalam hukum perkawinan. Pembagian 2:1 dalam hukum waris Islam antara laki-laki dan perempuan banyak tidak digunakan masyarakat, hal ini terjadi karena hukum waris biasanya diselesaikan secara kekeluargaan dan dengan sistem keluarga masing-masing. Kenyataan bahwa pembagian waris sebagaimana yang telah diatur dalam kodifikasi hukum Islam di Indonesia hanya diaplikasikan dalam Pengadilan Agama ketika terjadi sengketa waris yang tidak bisa diselesaikan secara kekeluargaan.

Munawir Sjadzali seorang cendekiawan muslim Indonesia berpendapat bahwa pembagian waris 2:1 antar laki-laki dan perempuan belum mencerminkan keadilan, sehingga ketentuan tersebut sudah banyak ditinggalkan oleh masyarakat Indonesia, baik secara langsung maupun tidak. Banyak contoh pembagian waris di masyarakat yang telah membagikan hartanya sebelum dia meninggal dengan bagian yang sama rata. Sehingga sistem pembagian waris 2:1 dianggap tidak relevan di Indonesia (Sjadzali, 1994:44). Melihat kenyataan yang ada, baik kondisi hukum waris yang beragam dan kondisi sosial masyarakat di Indonesia, maka teori Syahrur bukan hal yang sulit untuk diterima di masyarakat.

Penutup

Muhammad Syahrur sebagai seorang sarjana muslim kontemporer, mencoba mengkaji teks-teks keagamaan dengan memberikan penarsiran yang berbeda dengan penafsiran ulama klasik pada umumnya. Pembacaan syahrur terhadap pembagian waris 2:1 antara laki sebagai batas maksimal sehingga bisa turun dan perempuan sebagai batas minimal sehingga bisa bertambah telah sesuai dengan kondisi sosio kultural masyarakat modern dan tidak melebih batasan-batasan Allah. Konsep teori batasan Muhammad Syahrur relevan keberagaman hukum waris, serta kondisi soal masyarakat di Indonesia. Konsep keadilan berimbang karena laki-laki memiliki tanggung jawab lebih sehingga mendapat harta waris yg lebih besar, dapat terbantah dengan realitas sosial saat ini, di mana perempuan dapat ikut andil bahkan menjadi pengemudi dalam roda perekonomian keluarga dan masyarakat.

Daftar Pustaka

Asmara, Musda, A., et.al., (2020). "Teori Batas Kewarisan Muhammad Syahrur dan Relevansinnya dengan Keadilan Sosial". *Jurnal Hukum dan Syariah UIN Malang*.

Fateh, M. (2010). Hermeneutika Syahrur: (metode Alternatif Interpretasi Teks-teks Keagamaan)," *Jurnal Religia 13*. https://journal.trunojoyo.ac.id/ettijarie/article/view/4597

Kompilasi Hukum Islam

Moqsid, A. et.al., (2002). *Tubuh, Seksualitas, dan Kedaulatan Perempuan: Bunga Rampai Pemikiran Ulama Muda*, cet.ke-1. Yogyakarta: LKiS Yogyakarta.

Murtadlo, M. A. (2019). "Keadilan Gender dan Hukum Pembagian Waris Islam Perspektif The Theory of Limit Muhammad Syahrur," *Gender Equality: International Joournal of Child and Gender Studies. 4*(1). https://jurnal.ar-raniry.ac.id/index.php/equality/article/view/4487

Mustaqim, A. (2017). "Teori Hudud Muhammad Syahrur dan Kontribusinya dalam Penafsiran Al-Qur'an" *Jurnal Al-Quds Studi Islam dan Hadis*, 1(1). http://journal.iaincurup.ac.id/index.php/alquds/article/view/01

Najitama, F. (2014). "Jilbab dalam Konstruksi Pembacaan Kontemporer Muhammad Syahrur", *Musawa Jurnal Studi Gender dan Islam, 13*, (1). http://doi.org/10.14421/musawa.2014.131.9-18.

Nasution, A. (2018). Pluralisme Hukum Waris di Indonesia" *al-Qadha Jurnal IAIN Langsa, 5* (1).https://journal.iainlangsa.ac.id/index.php/qadha/article/view/957/643

Rahman, F. (1982). *Islam and Modernity: Tranformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.

Sjadzali. M, (1994). *Bunga Rampai Wawasan Islam Dewasa Ini*, Jakarta: UI Press.

Syahrur. M, (2015). *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, alih bahasa Sahiron Syamsuddin, Yogyakarta: Kalimedia.

Syahrur. M. (2007). *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, terj, Sahiron Syamsuddin, Yogyakarta: eLSAQ Press.

Ulfiyati. N. S. (2018). "Pemikiran Muhammad Syahrur: Pembacaan Syahrur terhadap Teks-teks Keagamaan", *Et-Tijarie, Jurnal Hukum dan Bisnis Syariah, 5,* (1). https://journal.trunojoyo.ac.id/ettijarie/article/view/4597

Wikipedia, https://en.wikipedia.org/wiki/Isaac_Newton

Wikipedia, https://id.wikipedia.org/wiki/Munawir_Sjadzali

Arah Baru Penelitian HAM dan Hukum Islam Kontemporer Perspektif Abdullah Ahmad An-Na'im

Anis Hidayatul Imtihanah

Pendahuluan

Sebagai upaya humanisasi hukum Islam, maka berbagai langkah ditempuh agar hukum Islam tidak terasa asing dengan lingkungan yang melingkupinya. Tidak saja berkutat pada dunia normatif (*law in book*) namun harus bergerak maju secara riil (*law in action*) secara historis kritis. Walaupun harus diakui bahwa anomali pengertian hukum Islam kadang terjadi. Di satu sisi hukum Islam dipahami sebagai syari'at yang mencerminkan keabadian (tidak berubah) dan hukum Islam dalam arti fiqh yang bersifat relatif dan berubah seiring percepatan dinamika ruang dan waktu. Namun dalam retasan sejarahnya kedua makna (*syari'ah* dan *fiqh*) itu menjadi kurang jelas dan tegas (*clear and distinc*) wilayahnya masing-masing. Seolah pemahaman umum yang berkembang menyatakan bahwa hukum Islam adalah syari'at, maka ia tidak boleh disentuh oleh tangan-tangan sejarah yang implikasinya adalah munculnya ortodoksi hukum Islam itu sendiri (Roy, 2011:3).

Abdullah Ahmad An-Na'im merupakan salah satu tokoh modernis yang mempunyai latar belakang pemikiran di wilayah hukum Islam. Ia adalah seorang aktivis muslim dari Sudan

yang dalam setiap kesempatan selalu mempromosikan hak asasi manusia dari sudut pandang Islam (An-Naim, 2013: 287). Menurutnya formulasi syari'ah Islam yang selama telah dipahami dan diberlakukan oleh umat Islam di kebanyakan negara Islam sudah tidak relevan lagi karena tidak dapat menjangkau persoalan kontemporer yang berkembang saat ini, seperti kebebasan sipil, HAM, dan hubungan internasional.

Oleh karena itu, syari'ah klasik tersebut harus direformasi menjadi syari'ah modern sehingga dapat menjangkau persoalan-persoalan kontemporer dalam skala global/universal, dengan tetap terikat secara mutlak pada sumber-sumber suci agama Islam yaitu Al-Qur'an dan Hadits. Tulisan ini akan mencoba mencermati pemikiran pembaharuan Abdullah Ahmad An-Na'im dengan tawaran reformasi hukum publik Islam melalui ide dekonstruksi syari'ahnya yang mensyaratkan persamaan dan tidak ada diskriminasi di antara semua golongan.

Tema sentral pembaharuan hukum Islam yang dilakukan oleh An-Na'im lebih didasarkan pada kebutuhan untuk menyeimbangkan hak-hak muslim dan non-muslim serta menegakkan prinsip *equality*, tanpa diskriminasi gender, serta sesuai dengan konsep universalisme yang terkandung dalam ajaran Islam yang pada dasarnya menampilkan kepedulian yang sangat besar kepada unsur-unsur utama dari kemanusiaan (*al-insaniyyah*). Selain itu realitas negara bangsa (*Nation State*) di dunia yang saling berinteraksi, maka ia memfokuskan pemikirannya pada implikasi penerapan syari'ah modern terhadap konstitusionalisme, keadilan dalam hukum pidana (*criminal justice*), hukum internasional, dan HAM.

Dalam pandangan An-Na'im, metode evolusi hukum Islam telah menawarkan solusi yang akurat untuk menyelesaikan problem-problem kontemporer yang dihadapi oleh umat Islam saat ini. Karena teori tersebut berisi sebuah konsep yang menyatakan bahwa hukum Islam berkembang secara evolutif dan selalu mengikuti perkembangan masyarakat. Teori ini juga menuntut adanya pembalikan (*reverse*) proses *naskh* ayat-ayat Al-Qur'an.

Dengan demikian dalam konteks ini, hukum Islam bukanlah sebagai hukum Ilahi yang tidak boleh diubah dan bersifat menyuluruh serta tidak membutuhkan tambahan serta inovasi (Barkatullah, 2006:118). Dengan demikian pemerintahan berdasarkan hukum, persamaan derajat dan sikap tenggang rasa terhadap perbedaan pandangan adalah unsur-unsur utama kemanusiaan, sehingga akan menampilkan sebuah lukisan universalitas ajaran Islam. Sebagaimana telah diabadikan dalam Al-Qur'an, bahwa Islam itu menebarkan rahmat bagi seluruh alam (komunitas).

Tulisan ini secara khusus mengulas tentang tawaran Abdullah Ahmad An-Na'im yang berkaitan tentang hukum Islam dan penegakan HAM. Bagaimana Hukum Islam menjawab permasalahan-permasalahan kontemporer khususnya dalam bidang HAM, yang nantinya diharapkan bisa menjadi solusi agar seluruh umat bisa saling hidup berdampingan dan damai. Serta sebagai bukti bahwa Islam selalu kompatibel diterapkan oleh umat kapanpun dan dimanapun berada.

Kegelisahan Akademik Abdullah Ahmad An-Na'im

Penelitian tentang HAM yang dilakukan oleh Abdullah Ahmad An-Na'im ini berawal dari latar belakang negara Sudan yaitu negara asal An-Na'im, yang memberlakukan hukum Islam sebagai hukum negara. Pemberlakuan syari'ah Islam sebagai hukum negara semakin menambah ketegangan bagi masyarakat Sudan, karena hukum Islam tersebut diberlakukan secara sewenang-wenang dan belum mampu mengakomodir tuntutan modernitas, yang menyatakan bahwa hukum publik harus mempunyai standar yang mencakup kesamaan hak kewarganegaraan bagi seluruh penduduknya.

Selain itu sistem pemerintahan Sudan ketika berada di bawah rezim Ja'far Numeiri sangat otoriter. Dalam sistem ini berlaku, bagi siapa saja yang melawan dan membangkang pemerintahannya maka yang bersangkutan akan ditebas habis dan akan kehilangan hak untuk membela diri. Hal demikian itu dialami oleh Mahmoud Muhammad Taha karena aksi protes keras yang dilakukannya

untuk mengkritik sistem pemerintahan Numeiri serta pemikiran-pemikiran Taha yang dianggap mengancam rezim Numeiri, Taha harus mengalami nasib yang sangat tragis, mengakhiri hidup secara paksa dengan hukuman mati karena dianggap sebagai orang yang murtad.

Pemberlakuan syari'ah Islam sebagai hukum negara oleh Ja'far Numeiri, bukan menambah ketenangan masyarakat Sudan, akan tetapi malah menambah kecemasan yang sangat mencekam. Syari'ah Islam yang diberlakukan selama Numeiri berkuasa adalah hukum Islam ala Numeiri yang setiap saat bisa diganti dengan alasan agar sesuai dengan kondisi sosial yang akan selalu mengalami perubahan. Penerapan syari'ah secara ketat dengan model-model hukum *qisas*, *rajam*, dan dera bagi para penentang rezim Numeiri seringkali dijatuhkan di Sudan di masa kekuasaannya. Tentu saja kondisi seperti ini berimplikasi pada semakin bertambahnya ketegangan bagi masyarakat Sudan.

Pengalaman Islam yang demikian, menunjukkan bahwa hubungan antara agama dan negara disimbolkan oleh sikap yang saling menuduh dan menilai pihak lainnya sebagai kafir atau musyrik. Ringkasnya, semua itu memberi gambaran betapa problematisnya perkara sumber legitimasi dari sebuah negara yang mengaku atau menyebut dirinya sebagai negara Islam.

Oleh karena itu, An-Na'im sebagai pakar hubungan internasional yang *concern* terhadap masalah-masalah HAM mencoba untuk memberikan solusi atas permasalahan yang muncul terkait dengan perkembangan agama, sosial, politik, yang sedang dihadapi oleh umat muslim saat ini. An-Na'im bertekad untuk memulihkan citra Islam yang hancur karena pelanggaran HAM dengan mengusulkan alternatif pemikiran untuk menciptakan hukum syari'ah yang sesuai dengan konteks modern. Karena bagi An-Na'im, syariah adalah hasil dari proses penafsiran sekaligus melalui derivasi qiyas terhadap teks Al-Qur'an dan Hadits. Formulasi syariat mengikuti tahap-tahap perkembangan umat dari masa ke masa sebagaimana sistem perundang-undangan lainnya (Taufiq, 2018:115).

Pentingnya Topik Penelitian

Urgensi penelitian yang dilakukan oleh An-Na'im adalah untuk menawarkan suatu evolusi dalam hukum Islam sehingga hukum Islam akan bersifat universal dan kontekstual. Artinya, hukum Islam bukan lagi menjadi hukum yang sakral (*taken for granted*) dan hanya berlaku bagi umat agama tertentu (Islam), akan tetapi hukum Islam akan menjadi lebih fleksibel untuk semua golongan umat beragama.

Hukum Islam merupakan seperangkat peraturan yang berfungsi untuk merealisasikan sebuah nilai moral yang bersifat universal, sekaligus sebagai manifestasi kehendak *syar'i* dalam realitas kehidupan manusia. Eksistensi hukum Islam itu sendiri pada dasarnya bertujuan agar hukum Islam selalu mampu merealisasi tujuan syariat semaksimal mungkin. Hukum Islam yang ada saat ini merupakan produk dari sebuah proses panjang, karena dalam perkembangannya, hukum Islam akan senantiasa mengalami perubahan-perubahan baru. Hal ini disebabkan karena kondisi sosio-historis yang melatarbelakangi perkembangan hukum Islam tersebut berbeda pada setiap masanya (Anderson, 1959:7).

Ide-ide An-Na'im yang humanis dan pluralis, pemikirannya yang yang terbuka, anti-diskriminasi dan menghargai perbedaan diharapkan mampu membuka jendela dunia tentang betapa indahnya perdamaian. Alangkah damainya jika setiap orang mau menjalin kerukunan hidup, mengembangkan sikap saling bertoleransi, serta saling menghargai antar sesama manusia dan golongan. Melalui penelitian ini, An-Na'im berupaya untuk menumbuhkan tali persaudaraan antar negara, membangun jaringan lintas agama, membentangkan kain perdamaian di seluruh dunia, kemudian merajut eratnya pertalian multikultural, serta menjunjung keterhimpitan hak-hak minoritas yang selama ini selalu dalam posisi *second class*.

Selain itu, An-Na'im juga mencoba untuk mengkombinasikan dan mengkompromikan antara hukum Islam dengan standar internasional tentang hak-hak asasi manusia. Dialog antara hukum

Islam dan standar internasional HAM ini diharapkan mampu untuk mengatasi permasalahan-permasalahan kontemporer, khususnya dalam ranah konstitusionalisme, hukum pidana, hubungan internasional, dan HAM.

Sistematika Penulisan

Penulisan ini diawali dengan penjabaran mengenai latar belakang yang menjadi faktor pentingnya penelitian tentang pembaruan hukum Islam. Kemudian uraian mengenai penelitian terdahulu (*prior of research*) sebagai dasar pijakan serta kiblat bagi An-Na'im dalam melakukan penelitian, dalam hal ini disebutkan teori-teori dari para tokoh seperti Mahmoud Muhammad Taha, Ann Elizabeth Mayer, Roy Mottahedeh, dan Abdulaziz Sachedina. Setelah itu diikuti dengan penjelasan mengenai pendekatan dan metodologi yang digunakan, yaitu *critical historical approach, modern interpretation* dan metodologi evolusi hukum Islam. Pada bagian selanjutnya menguraikan tentang tema sentral pembahasan, yang meliputi konstitusionalisme, hukum pidana (*criminal justice*), hubungan internasional, dan hak asasi manusia. Kemudian diakhiri dengan kesimpulan sebagai penutup atas semua uraian di atas.

Hasil Penelitian Terdahulu

Penelitian yang dilakukan oleh An-Na'im merupakan bentuk pembumian dari penelitian gurunya sendiri yaitu, Mahmoud Muhammad Taha seorang sarjana muslim Sudan. An-Na'im mengadopsi penelitian yang dilakukan oleh gurunya yang mengintrodusir metodologi evolusi hukum Islam. Suatu teori yang menyatakan bahwa ada perbedaan antara ayat *Makiyyah* dan *Madaniyyah*, yang menuntut pembalikan teori *naskh*. Metodologi evolusi inilah yang pada tahap selanjutnya menjadi embrio pemikiran An-Na'im.

An-Na'im juga merujuk pada sumber-sumber yang ditulis dalam bahasa Inggris oleh para sarjana yang memahami Islam

secara baik. Seperti karya orientalis Bernard Lewis yang membahas tentang hubungan antara Islam dan negara, yang menyatakan tentang universalitas ajaran agama sebagai unsur peradaban dalam kehidupan manusia. Dengan kata lain, agama merupakan unsur pokok dan faktor terpenting yang menentukan karakteristik suatu peradaban. Hal ini memberikan ide bagi pemikiran An-Na'im untuk mendasarkan konstitusionalisme kepada agama yang berpijak pada ayat-ayat *Madaniyyah*.

Kemudian Ann Elizabeth Mayer terkait dengan masalah hukum pidana (*criminal justice*). Mayer menegaskan bahwa ketika *hudud* ditegakkan sebagai hukum pidana resmi suatu negara, maka pelaksanaan *hudud* tersebut harus berdasarkan konsensus seluruh warga negara. Berangkat dari pendapat ini An-Na'im menyimpulkan, agar hudud dapat diaplikasikan oleh semua golongan (muslim dan non muslim) maka harus ada pembatasan dalam penerapannya, yaitu menyesuaikan dengan standar HAM international (Mayer, 1995).

Roy Mottahedeh dengan karya teologi toleransi menyebutkan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an yang menunjukkan (*proof texts*) tentang teologi toleransi modern telah dihapus dengan ayat-ayat lain yang yang tidak mendukung terwujudnya toleransi. Teologi toleransi Mottahedeh ini juga menginspirasi An-Na'im untuk melacak kembali ayat-ayat yang mendukung toleransi antar semua golongan dan bersifat universal, yaitu ayat-ayat *Makiyyah* dengan mengaplikasikan teori *naskh* nya.

Hal yang senada juga diutarakan oleh Abdulaziz Sachedina, dalam bukunya yang berjudul *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* ia mengatakan bahwa Islam harus meningkatkan hubungan antar manusia dan menekankan tanggung jawab sipil manusia satu sama lain. Menurutnya, tantangan bagi kaum muslim saat ini adalah menggali tradisi pluralisme Al-Qur'an demi mengembangkan satu kebudayaan restorasi, kebudayaan hubungan antara gama dan intra agama dalam dunia yang beragam secara kultural dan religius. Tanpa memulihkan prinsip koeksistensi

(hidup berdampingan secara damai), kaum muslim tidak akan mampu menangkap kembali semangat masyarakat madani awal di bawah kepemimpinan Rasulullah SAW. Prinsip "kesamaan dalam penciptaan" bisa berfungsi sebagai pilar utama masyarakat madani dalam Islam. Prinsip ini harus diterapkan secara global dan universal untuk memulihkan keretakan hubungan manusia dengan kasih sayang dan pengampunan. Selain itu juga berusaha menciptakan pergaulan yang beradab, keadilan, kepedulian pada kaum minoritas dan tertindas tanpa diskriminasi golongan atau agama, sehingga akan terwujud suatu tatanan demokratis-pluralis dalam kehidupan (Sachedina, 2004).

Konsep Syariah Modern Abdullah Ahmad An-Na'im

Kerangka berfikir yang An-Na'im gunakan adalah bersumber dari asumsi bahwa syari'ah merupakan interpretasi terhadap teks (*nash*) yang dipahami dalam konteks historisnya. Oleh karena itu syari'ah yang telah disusun oleh para ahli hukum perintis, dapat direkonstruksi pada aspek-aspek tertentu, asalkan berdasarkan pada sumber-sumber dasar Islam yang sama dan sepenuhnya sesuai dengan pesan moral dan agama (Saeed, 2006:58).

An-Na'im berpandangan bahwa syari'ah –sebagai produk ulama– bukanlah suatu bentuk totalitas dan bersifat final, melainkan hanyalah merupakan interpretasi yang sesuai dengan konteks-historis pada masanya. An-Na'im menolak formulasi-formulasi hukum syari'ah tradisional karena dianggap sudah tidak relevan serta tidak mampu mengakomodir permasalahan-permasalahan kontemporer yang akan selalu berubah dan berkembang.

Melalui pendekatan historis kritis (*critical historical approach*) An-Na'im menganalisa bahwa perubahan ke arah yang lebih universal dan demokratis tidak pernah akan terwujud apabila umat Islam tetap memaksakan diri untuk tetap menerapkan syari'ah historis yang secara tegas membedakan kategori jenis kelamin dan perbedaan agama. Analisa tersebut didasarkan pada sejarah syari'ah yang dibangun atas dasar ayat-ayat *Madaniyyah*, bukan *Makiyyah*.

Selain itu, An-Na'im juga menggunakan pendekatan hermeneutik yang Ia sebut dengan *modern interpretation*, dengan pendekatan tersebut suatu teks Al-Qur'an dipahami, ditafsirkan, didialogkan, kemudian ditransformasikan ke dalam realitas sosial yang sesuai dengan kondisi masanya. Dalam hal ini bahasa agama yang dimunculkan akibat dari interpretasi manusia yang relatif terhadap Al-Qur'an dan sunnah sepenuhnya bersifat relatif (*zanni*). Oleh karena itu sebagai hasil interpretasi manusia dengan sendirinya dapat dirubah ketika sudah tidak relevan lagi dengan masanya.

Sedangkan metode pembaruan hukum Islam yang digunakan oleh An-Na'im sebenarnya berangkat dari metodologi yang diintrodusir oleh gurunya sendiri Mahmoud Muhammad Taha, yaitu metode evolusi (Akbar & Abbas, 2020:6). Metode tersebut menyatakan bahwa ada perbedaan antara ayat *Makiyyah* dan ayat *Madaniyyah*. Dalam pandangan Taha, teori *naskh* yang lama menganggap bahwa ayat-ayat *Madaniyyah* menghapus ayat *Makiyyah*, maka teori *naskh* yang baru miliknya menganggap ayat *Makiyyah* lah yang justru menghapus ayat *Madaniyyah*. Hal ini menuntut adanya pembalikan (*reverse*) teori *naskh*, *naskh* yang baru ini tidak seperti *naskh* yang selama ini dipahami oleh umat Islam. Sehingga hukum dari teks-teks masa lampau yang dihapus digunakan lagi sebagai sentral hukum Islam modern pada masa sekarang, sementara ayat-ayat yang digunakan sebagai basis syari'ah pada saat ini dihapus. Adapun kata *reformation* yang disebut An-Na'im dalam bukunya (*Toward an Islamic Reformation*) tersebut adalah istilah yang memiliki arti *evolution* bukan *reform (islah)* (An-Naim, 1992).

An-Na'im membagi Al-Qur'an menjadi dua tipe pesan (*message*) yang berbeda. Yang pertama, terdiri dari ayat-ayat yang diwahyukan ketika Nabi berada di Mekkah. Ayat-ayat ini berisi tentang universalitas Islam serta bersifat abadi. Upaya kemaslahatan, kedamaian, kesetaraan, dan kebebasan beragama, semuanya dijelaskan dalam ayat-ayat *Makiyyah* ini. Di sisi lain,

ayat-ayat *Madaniyyah* berpotensi konfrontasi, diskriminasi gender, pembedaan antara muslim dan non muslim. Hukum Islam historis (Syari'ah) yang diaplikasikan oleh umat Islam selama ini berdasar kepada ayat-ayat *Madaniyyah* tersebut, dan dianggap sulit untuk diterapkan di zaman modern. Oleh karena itu, hukum Islam historis harus diganti dengan dengan hukum Islam yang lebih modern yang berdasar kepada ayat-ayat *Makiyyah*.

Berangkat dari asusmsi An-Na'im yang menyatakan bahwa syari'ah merupakan studi interpretasi terhadap teks yang dipahami dalam konteks historis. Oleh karena itu, hukum Islam yang telah disusun oleh para ahli jurist pada masanya dapat direkonstruksi pada aspek-aspek tertentu, asalkan tetap berdasar pada sumber-sumber dasar Islam yang sama dan sepenuhnya sesuai dengan pesan moral dan agama. Hal tersebut juga sebagai salah satu upaya untuk memunculkan genre baru etika dalam pemikiran Islam dengan 5 items yang saling terkait yaitu kemampuan mengendalikan diri (*self-restrain*), sungguh-sungguh (*diligent*), menyeluruh (*comprehensiveness*), kemasukakalan (*reasonableness*) dan jujur (*honesty*). Etika pemikiran Islam baru ini bercorak 'negosiatif' antar berbagai kelompok yang saling memperebutkan otoritas pembacaan dan penafsiran ajaran Islam di era kontemporer (Abdullah, 2020:52).

Jika dikaitkan dengan prinsip resiprositas yang menyatakan bahwa seseorang harus memberlakukan orang lain sama seperti ia mengharapkan diperlakukan oleh orang lain, maka negara-negara muslim modern harus mengakui semua negara baik muslim maupun non muslim, memberikan hak dan kewajiban yang sama terhadap warga negara. Selain itu menurutnya syari'ah historis tidak memadai untuk merespon permasalahan hukum publik modern, oleh karena itu demi mengabadikan pesan moral Al-Qur'an yang universal, hukum Islam harus beradaptasi dengan berbagai keadaan dan kebutuhan kehidupan kontemporer dalam konteks Islam secara keseluruhan, meskipun hal itu harus membuang atau memodifikasi aspek-aspek syari'ah historis tertentu.

Sebagai seorang ilmuwan hukum Islam, An-Na'im yakin bahwa tradisi Islam mampu menyesuaikan diri sehingga dapat sejalan dengan kebutuhan-kebutuhan kontemporer dan standar hukum internasional tersebut. Dalam hal ini, An-Na'im mencoba merumuskan model pembaharuan yang mampu mencapai keseimbangan antara modernitas dan keabsahan Islam. Oleh karena itu metodologi ini mensyaratkan munculnya reformasi hukum Islam yang berasal dari internal Islam sendiri, sehingga diperoleh legalitas secara keagamaan. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa kerangka teoritik yang mendasari pandangan reformasi hukumnya adalah bahwa Islam mampu mensejajarkan dirinya dengan kebutuhan-kebutuhan kontemporer dan standar-standar hukum Internasional. Dan oleh karenanya, agar reformasi dapat diterima oleh semua pihak, maka reformasi harus dilakukan atas landasan Islam.

Implikasi Penerapan Syari'ah Modern Abdullah Ahmad An-Na'im

Tema kunci pembaharuan hukum Islam yang dilakukan oleh An-Na'im lebih didasarkan pada kebutuhan untuk menyeimbangkan hak-hak muslim dan non muslim serta menegakkan prinsip *equality*, tanpa diskriminasi gender (Imtihanah, 2017:109). Selain itu realitas negara bangsa (*Nation State*) di dunia yang semakin saling tergantung dan berinteraksi, maka ia memfokuskan pemikirannya pada implikasi penerapan syari'ah modern terhadap konstitusionalisme, hukum pidana, hukum internasional, dan HAM.

1. Konstitusionalisme

   Dengan mengambil teori evolusi (*naskh*) Taha, An-Na'im berkesimpulan bahwa konstitusionalisme Islam selama ini didasarkan pada ayat-ayat *Madaniyyah* sehingga ia bersifat diskriminatif dan tidak egaliter. Konstitusionalisme modern harus didasarkan pada konstitusionalisme yang tidak diskriminatif dan egaliter, artinya tidak ada lagi pemisahan antara muslim dan non muslim, serta tidak ada dominasi laki-

laki terhadap perempuan dalam hak-hak tertentu. Dengan kepastian hukum, maka sebuah komunitas masyarakat mampu mengembangkan wawasan persamaan hak dan derajat antara sesama warganya.

Konstitusionalisme yang terakhir ini sudah ada dan dapat ditemukan dalam ayat-ayat *Makiyyah* di mana semua warga negara di muka hukum modern dipandang sama kedudukannya. Oleh karena itu, konstitusionalisme modern harus didasarkan pada ayat-ayat *Makiyyah*, bukan lagi ayat-ayat *Madaniyyah*.

2. Keadilan Dalam Hukum Pidana (*Criminal Justice*)

   An-Na'im menegaskan bahwa hukum pidana (*hudud*) sangat berpotensi menimbulkan kejahatan kemanusiaan dan pelanggaran HAM. Oleh karena itu, An-Na'im menganjurkan untuk membatasi aplikasinya dalam praktek, menyesuaikan dengan standar internasional pada umumnya yang melarang hukuman atau pemberlakuan yang kejam dan tidak manusiawi. Pilihan ini akan lebih diterima oleh umat Islam daripada seruan penghapusan total terhadap *hudud* sebagai bagian materi hukum Islam.

3. Hubungan Internasional dan Hak Asasi Manusia

   Dengan dialog lintas budaya diharapkan dapat mendukung rekonsiliasi hukum Islam dengan hubungan internasional, sehingga dengan sendirinya hukum Islam mampu mencapai standar internasional HAM. HAM merupakan hak yang harus dinikmati oleh setiap orang bedasarkan kenyataan bahwa ia adalah manusia. Karakteristik krusial utama prinsip HAM adalah bahwa di dalamnya terdapat hak-hak yang harus diikuti setiap orang berdasarkan kenyataan bahwa ia adalah manusia tanpa diskriminasi atas dasar ras, warna kulit, jenis kelamin, dan lain-lain. Apabila melacak teks-teks Al-Qur'an dalam term HAM akan didapati bahwa syari'ah lama tidak mengatur masalah HAM karena didasarkan pada ayat-ayat *Madaniyyah*. Di era modern ini, syari'ah modern yang didasarkan pada ayat-ayat *Makiyyah* harus ditegakkan karena lebih bersifat

egaliter dan mengutamakan solidaritas sesama manusia tanpa diskriminasi apapun (Safi, 2008:3).

Adapun contoh lainnya adalah tentang diskriminasi gender, hal tersebut merupakan isu yang sangat sensitif dalam penegakan HAM, khususnya di bidang domestik (keluarga). Oleh karena itu menurut An-Nai'm, dalam rangka aplikasi penegakan HAM (dalam kajian syari'ah) harus menggunakan prinsip resiprositas. Yaitu prinsip yang menyatakan bahwa seseorang berada dalam posisi yang sama terhadap orang lain dalam semua hal, termasuk jenis kelamin dan kepercayaan agama (An-Naim, 1997:310).

Selain itu, An-Na'im juga mengatakan bahwa persoalan kepemimpinan rumah tangga dalam hukum Islam perlu dilakukan perubahan untuk menjawab situasi dan kondisi saat ini, sesuai dengan konteks historis. Hal tersebut sebagai upaya respon ideal hukum Islam, sehingga situasi dan kondisi saat ini juga membutuhkan rumusan-rumusan peraturan hukum yang memiliki semangat kekinian dan aplikatif di masa kini khususnya yang menyangkut mengenai masalah penegakan HAM (An-Naim, 1997:310).

Kontribusi dalam Ilmu-Ilmu Keislaman

Berdasarkan penelitian ini, kontribusi yang dapat didedikasikan adalah usaha untuk memperbaharui hukum Islam (syari'ah) yang selama ini dianggap rigid. Sehingga hukum Islam akan lebih *aplicable* untuk diterapkan pada masa sekarang ini. Selain itu, hukum Islam juga akan lebih peka dan sensitif dalam menangani masalah hak asasi manusia dan konstitusi.

Penelitian ini juga menstimulsi upaya ijtihad untuk mengembalikan eksistensi hukum Islam dalam menciptakan tatanan dunia baru yang lebih universal dan egaliter sehingga dapat memberikan ketertiban dan perlindungan terhadap setiap individu. Dengan sikap *apologetis*, berusaha menonjolkan aspek rasional, terbuka, universal, dan modern dengan tujuan memperbaiki nama

baik Islam –baik di mata Islam maupun Barat.

Sebagaimana telah disebutkan di atas, penelitian ini juga diharapkan dapat menumbuhkan tali persaudaraan antar negara, membangun jaringan lintas agama, membentangkan kain perdamaian di seluruh dunia, kemudian merajut eratnya pertalian multikultural, serta menjunjung keterhimpitan hak-hak minoritas yang selama ini selalu dalam posisi *second class*. Di samping itu, semua keinginan dan harapan An-Na'im harus dilihat sebagai sebuah upaya ijtihad untuk mengembalikan eksistensi hukum Islam dalam menciptakan tatanan dunia baru yang memberikan ketertiban dan perlindungan terhadap setiap individu. Sehingga pemikirannya sebagai upaya untuk merealisasikan adagium *al-Islam shalih likulli zaman wa al-makan*.

An-Na'im merupakan salah satu dari banyak tokoh dan para intelektual Islam yang bermunculan dengan membawa berbagai gagasan dan pemikiran baru yang terkait dengan reaktualisasi hukum Islam. Konsep syari'ah modern ini mengatakan bahwa ketika syari'ah historis dihadapkan pada hukum publik modern, maka akan didapati bahwa ternyata hukum publik modern lebih humanis dan universal serta erat kaitannya dengan upaya penegakan hak-hak asasi manusia (*Human Rights*).

Dengan demikian, kebutuhan reformasi syari'ah dan juga perangkat metodologinya itu berdasarkan pada asumsi bahwa posisi dan formulasi syari'ah yang telah ada dianggap sudah tidak relevan lagi serta dinilai bertentangan dengan hak asasi manusia dan prinsip-prinsip hukum modern Khuzairi, Jazari &Muslim, 2020:6). Sehingga yang harus dilakukan adalah mempertemukan sekaligus menyandingkan teks-teks agama dan nilai-nilai kemanusiaan agar keduanya senantiasa berdialog. Karena menurut An-Na'im bahwa peran akal manusia adalah sebagai perantara (*human agency)* dalam menghubungkan antara teks dengan realitas kemanusiaan.

Berbagai persoalan kontemporer telah muncul ke permukaan dan menuntut kita untuk menyelesaikanya. Persoalan tersebut meliputi berbagai bidang kehidupan mulai ekonomi, sosial budaya

dan lain sebagainya. Memang harus diakui bahwa ada beberapa masalah yang muncul sekarang ini, secara kebetulan, mirip atau bahkan sama dengan masalah fikih klasik. Terhadap kasus semacam ini mujtahid sekarang berkewajiban untuk mempelajari dan meninjau kembali masalah yang ditetapkan hukumnya, kemudian menyelesaikan dengan kondisi kita sekarang. Oleh karena itu, dalam perkembangannya hukum akan senantiasa menghadapi tantangan dalam bidang sosial dan ekonomi. Hal ini memungkinkan untuk mengadaptasi hukum dari kondisi sosial yang terus berkembang (Hallaq, 1997:163).

Ibnu Taymiyah juga berpendapat bahwa hukum agama (Islam) juga dapat berubah seiring dengan perubahan waktu, hukum agama itu berubah seiring dengan perubahan secara historis dan sosiologis. Dengan kata lain, Ibnu Taymiyah juga ingin mengatakan bahwa sumber utama hukum Islam adalah Al-Qur'an, Hadits, dan *Al-Waqi'* (peristiwa sosial) (Almirzanah, 2007:376).

Penutup

Sebagai penutup dalam tulisan ini, benang merah dari kajian hukum Islam dan HAM yang dilakukan oleh Abdullah Ahmad An-Na'im ini lebih berdasarkan pada kebutuhan untuk menyeimbangkan hak-hak muslim dan non-muslim serta menegakkan prinsip *equality*, tanpa diskriminasi gender, serta sesuai dengan konsep universalisme yang terkandung dalam ajaran Islam yang pada dasarnya menampilkan kepedulian yang sangat besar kepada unsur-unsur utama dari kemanusiaan (*al-insaniyyah*) dan persamaan (*al-musawwa*).

Dekonstruksi konsep pemikiran Abdullah Ahmad An-Na'im dalam hukum Islam tentang syari'ah modern berangkat dari konsep ayat *Madaniyah* sebagai risalah pertama (*The First Message*) sangat terkait dengan historis konteks sosial politik yang melingkupinya di mana kandungan maknanya tidak bersifat abadi dan universal, sehingga sudah tidak relevan dengan tantangan dunia modern. Sebaliknya ayat-ayat *Makkiyah* yang mempunyai karakteristik non

diskriminatik, demokratis dan toleran disebut risalah kedua (*The Second Message*), sangat tepat diterapkan pada masyarakat modern saat ini. Dengan demikian, hukum Islam perlu direformulasikan kembali untuk menjawab situasi dan kondisi saat ini serta sesuai dengan konteks historis. Hal tersebut sebagai upaya respon ideal hukum Islam terhadap situasi dan kondisi saat ini yang juga membutuhkan rumusan-rumusan peraturan hukum yang memiliki semangat kekinian dan aplikatif di masa kini.

Daftar Pustaka

Abdullah, M. A. (2020). *Multidisiplin, Interdisiplin, & Transdisiplin; Metode Studi Agama & Studi Islam di Era Kontemporer*. Yogyakarta: IB Pustaka.

Akbar, D.S. & Abbas, A. F. (2020). 'Pemikiran Abdullah An-Naìm tentang Teori Evolusi Syariàh *(Nasakh)* dan Relevansinya dengan Metode Istinbath Hukum Islam'. *Alhurriyah: Jurnal Hukum Islam*. *5*(1).

Almirzanah, S. (2007). 'On Human Rights and the Qur'anic Perspective', *Jurnal Al-Jami'ah*. *45* (2).

Anderson, J.N.D. (1959). *Islamic Law in The Modern World*. New York: New York University Press.

An-Na'im, A. A. (1997). *Toward an Islamic Reformation*, Terj. Ahmad Suaedy, Amiruddin Arrani. Yogyakarta: LKiS.

An-Na'im, A. A. (2013). 'Banning Sharia is a "Red Herring": the Way Forward for All Americans'. *Saint Louis University Law Journal*. *57*, (2).

Barkatullah, A. H. (2006). *Hukum Islam Menjawab Tantangan Zaman yang Terus Berkembang*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar,

Hallaq, W. B. (1997). *A History of Islamic Legal Philosophy; An Introduction to Sunni Usul Al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Imtihanah, A. H. (2017). 'Pembaharuan Hukum Keluarga Islam di Tunisia; Menuju Konsep Syari'ah Modern Abdullah Ahmad An-Na'im'. *Jurnal Lentera: Kajian Keagamaan, Keilmuan, dan Teknologi*. *3*(2).

Khuzairi, A. & Ibnu Jazari, I. & Muslim, M. (2020). 'Dekontruksi Konsep Syari'ah di Bidang HAM dalam Pemikiran Abdullah An-Na'im serta Konstektualisasinya dalam Konstitusi di Indonesia'. *Hikmatina: Jurnal Ilmiah Hukum Keluarga Islam*. *2*(3).

Lindholm, T. & Vogt, K. (ed.). (1992). *Islamic Law Reform and Human Rights; Challenges and Rejoinders*. Oslo: Nordic Human Rights Publications.

Mayer, A. E. (1995). *Islam Tradition and Politics Human Rights*. Colorado: Westview Press.

Roy, M. (t.t). *Filsafat Hukum Al-Thufi dan Dinamisasi Hukum Islam*. Yogyakarta: Pondok Pesantren UII.

Sachedina, A. (2004). *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, Satrio Wahono (Terj.), Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta.

Saeed, A. (2006). *Islamic Thought an Introduction*. New York: Routledge.

Safi, O. (ed.). (2008). *Progressive Muslims; on Justice, Gender, and Pluralism*. England: Oneworld Publication.

Taufiq, A. (2018). 'Pemikiran Abdullah Ahmed An-Naim tentang Dekontruksi Syari'ah sebagai Sebuah Solusi'. *International Journal Ihya' 'Ulum Al-Din*. *20* (2).

Kajian Kontekstual atas Etika Hukum Islam dalam Al-Qur'an Perspektif Pemikiran Abdullah Saeed

Rohmatul Izad

Pendahuluan

Salah satu wilayah al-Qur'an yang dikaji secara ekstensif adalah teks yang bersifat etis atau legis. Hal ini dimaksudkan untuk membimbing umat Islam pada moral kehidupan yang unggul, didukung oleh keyakinan pada ke-Esa-an Tuhan. Teks-teks al-Qur'an yang bersifat etis dan legis menjelaskan baik ibadah ritual maupun urusan diniawi, seperti pernikahan dan warisan. Teks-teks tersebut telah dipelajari selama berabad-abad oleh para sarjana Muslim yang telah mencoba memahami bagaimana teks-teks tersebut mempengaruhi kehidupan Muslim dalam berbagai waktu dan tempat.

Oleh karena itu, Al-Qur'an adalah kitab suci yang menjadi pegangan hidup bagi umat Islam di seluruh dunia, baik dalam hal-hal yang terkait dengan *hablun min Allah* (relasi dengan Allah) maupun yang terkait dengan *hablun min an-nas wa i-'alam* (relasi dengan manusia dan alam). Seluruh umat Islam yakin bahwa kitab suci ini berlaku kapanpun sejak diturunkannya kepada Nabi Muhammad Saw empat belas abad yang lalu, dan di manapun. Namun, sebelum al-Qur'an diaplikasikan dalam kehidupan sehari-

hari, umat Islam, khususnya ulama dan cendekiawan Muslim, melakukan upaya untuk memahami dan menafsirkannya dari waktu ke waktu. Pertanyaan penting yang berusaha dijawab oleh mereka adalah: "Bagaimana seharusnya nilai-nilai al-Qur'an dipahami dan ditafsirkan pada masa sekarang ini, khususnya dalam konteks hukum Islam?"

Pertanyaan di atas memiliki jangkauan yang sangat luas dan tentunya membutuhan pendekatan yang bervariasi, maka penulis hanya membatasi diri pada konteks etika hukum Islam dalam al-Qur'an. Konsentrasi pada wilayah etika hukum dalam al-Qur'an menuntut adanya seperangkat metodologi tersendiri yang memungkinkan untuk membaca al-Qur'an dalam spektrum hukum, khususnya dalam konteks sekarang. Lagi pula, hal yang tidak dapat dibantah adalah adanya fakta bahwa umumnya umat Islam memahami teks al-Qur'an sebagai formulasi hukum Tuhan yang bersifat tetap. Karena al-Qur'an ini mendeskripsikan hukum secara global, maka dibutuhkan pendekatan spesifik untuk mengurai dinamika inheren yang ada dalam teks tersebut. Pada titik inilah, Abdullah Saeed, seorang ilmuwan Muslim dari Australia kiranya telah sukses melahirkan metodologi baru dalam studi hukum Islam yang mencoba menggali ayat-ayat etika hukum dan herarki nilai dalam al-Qur'an yang tujuannya untuk mencari dasar kontekstual atas implikasi praktis teks al-Qur'an.

Menurut Abdullah Saeed, dari dulu hingga sekarang, pendekatan terhadap kajian al-Qur'an dapat dibagi ke dalam tiga model: tekstualis, semi-tekstualis, dan kontekstualis. Pendekatan tekstual adalah pendekatan dalam penafsiran al-Qur'an yang hanya menekankan aspek kebahasaan semata. Konteks sosio-historis yang ada ketika al-Qur'an diturunkan cenderung diabaikan. Demikian pula dengan pendekatan semi-kontekstualis, di mana para ulama yang menggunakan pendekatan ini cenderung abai terhadap kompleksitas teks dari sisi kesejarahan. Hal ini berbeda dengan pendekatan yang ketiga, yakni pendekatan kontekstualis yang cenderung memperhatikan aspek-aspek linguistik al-Qur'an dan

konteks historisnya, serta konteks kekiniannya (Saeed, 2006:3). Persis pada pendekatan yang ketiga inilah Abdullah Saeed memulai kerja-kerja intelektualnya untuk mengungkap dimensi ayat-ayat etika hukum agar dapat disesuaikan dengan konteks zamannya. Sebab, menurut Saeed, pendekatan yang terakhir ini dapat dipandang sebagai alternatif bagi pendekatan-pendekatan tekstualis dan semi-tekstualis yang dianggap terlalu kaku, sehingga tidak mampu menangkap substansi nilai dari ajaran al-Qur'an dan mengkontekstualisasikannya di masa kontemporer.

Sebagai langkah awal untuk menggali dimensi etika hukum dalam al-Qur'an, hal utama yang perlu dimulai adalah memahami struktur nilai dalam al-Qur'an. Abdullah Saeed sendiri selalu menyandingkan antara etika hukum dengan nilai-nilai hierarkis dalam al-Qur'an, sebab untuk menggali dasar etis dari hukum, mula-mula harus memahami terlebih dahulu struktur nilai dasarnya. Menurut Saeed, penafsiran al-Qur'an berbasis pendekatan kontekstual mengharapkan sang mufasir untuk menetapkan sifat hierarkis dari nilai-nilai yang ditemukan di dalam setiap teks al-Qur'an. Titik awal untuk memikirkan hierarki nilai-nilai ini bisa dimulai dari konsep amal saleh, karena ini merupakan konsep yang secara berulang-ulang disebutkan di dalam al-Qur'an dan di dalamnya banyak mengandung landasan nilai etik dan moral al-Qur'an (Saeed, 2014:125). Menetapkan sifat dasar dari nilai hierarti al-Qur'an sangatlah penting karena bila kita gagal menyadari keberadaan sebuah hierarki dalam nilai-nilai tersebut bisa menghasilkan penafsiran yang bertentangan dengan semangat universalisme nilai al-Qur'an.

Nilai yang dimaksud di sini adalah hal-hal standar yang dengannya budaya kita definisikan sebagai sesuatu yang baik dan buruk, yang dianjurkan dan tidak dianjurkan, yang indah dan yang jelek, penggunaan istilah nilai di sini juga mencakup soal keyakinan. Dengan pemahaman ini, nilai adalah apa yang seorang Muslim ingin adopsi, ikuti dan praktikkan atau tolak dalam hal keyakinan, gagasan, dan praktik. Dalam pemahaman sederhana ini, nilai-nilai

tersebut membentuk intisari agama dan menjaga karakteristik universalitasnya.

Hal penting yang juga perlu menjadi perhatian awal dalam melihat persoalan etika hukum dalam al-Qur'an adalah bahwa jika kita melihat teks al-Qur'an secara lebih seksama, kita sering menemukan bahwa banyak bahasa al-Qur'an menggunakan bahasa etik. Kemudian, dengan perkembangan hukum Islam selama tiga abad pertama Islam, bahasa etik itu pun kemudian dilihat hakikatnya sebagai hukum. Menurut Saeed, penekanan pada masalah hukum dibutuhkan selama periode awal, ketika ahli hukum mencari dasar otoritatif untuk mengembangkan hukum dan merancang sebuah sistem yurisprudensi. Penekanan ini, bagaimanapun, menjadi berlebihan ketika teks yang jelas-jelas etik dipandang sebagai hukum murni, sehingga bahasa dan spirit etik al-Qur'an hilang kea rah interpretasi-interpretasi hukum yang lebih murni dan ketat (Saeed, 2008:40).

Pembaruan Studi Islam dalam Konteks Etika Hukum

1. Tentang Abdullah Saeed

Abdullah Saeed pernah menjabat Direktur pada Asia Intitute, Universitas Melbourne, Direktur Center for the Study of Contemporery Islam, University of Melbourne, Sultan Oman Professor of Arab and Islamic Studies, University of Melbourne, Adjunct Professor pada Faculty of Law, University of Melbourne. Riwayat pendidikan: Arabic Language Study, Institute of Arabic Language, Saudi Arabia, 1977-79, High School Certificate, Secondary Insitute, Saudi Arabia, 1979-82; Bachelor of Arts, Arabic Literature and Islamic Studies, Islamic University, Saudi Arabia, 1982-86; Master of Arts Preliminary, Middle Eastern Studies, University of Melbourne, Australia, Master of Arts, Applied Linguistics, University of Melbourne, Australia, 1992-94; Doctor of Philosophy, Islamic Studies, University of Melbourne, Australia, 1988-1992 (Abdullah, 2020:15).

Karya tulis baik yang berupa buku, makalah ataupun tulisan lepas banyak sekali dalam berbagai bidang yang bervariasi. Kecenderungan tema yang ditulis adalah tentang Islam dan Barat, al-Qur'an dan tafsir, serta tentang tren kontemporer dunia Islam termasuk ekonomi Islam dan Jihad. Untuk menyebut beberapa saja, di antaranya *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approch, "Muslim in the West their to Full Participating in Western Societies: Some Reflections", Religion and Multicultural Citizenship, Muslim in the West Choose Between Isolationism and Participation, Jihad and Violence: Changing Understanding of Jihad among Muslim*.

Abdullah Saeed merupakan intelektual Muslim produktif yang memiliki dua tradisi keilmuan sekaligus. Pendidikan bahasa dan sastra Arab di Saudi Arabia dan kemudian dilanjutkan studi Islam di Melbourne Australia. Kombinasi keduanya menjadikannya kompeten untuk menilai dunia Islam dan Barat. Saeed sangat *concern* dengan dunia Islam kontemporer. Pada dirinya ada semangat bagaimana ajaran-ajaran Islam itu bisa berlaku di segala tempat dan waktu tidak hanya untuk penduduk mayoritas penganut agama Islam, tetapi juga dalam konteks kehidupan komunitas Muslim sebagai minoritas yang tinggal di negara-negara Barat. Spirit inilah yang bisa disebut sebagai Islam progresif. Subjeknya disebut Muslim Progresif.

Salah satu ciri khas pemikiran Abdullah Saeed terkait al-Qur'an adalah penekanannya pada pendekatan kontekstual dalam studi al-Qur'an. Pendekatan kontekstualis dalam kajian al-Qur'an sangat menekankan pentingnya memperhatikan konteks sosio-historis dalam proses pemahaman dan penafsiran terhadap teks al-Qur'an. Kondisi dari situasi politik, sosial, historis, kultural dan ekonomi, baik pada pada Nabi Saw maupun pada masa ketika teks itu ditafsirkan, menjadi sangat penting untuk diperhatikan. Hal ini dilakukan untuk menemukan makna yang termasuk dalam kategori al-tsawabit (aspek-aspek yang tetap) dan al-mutaghayyirat (aspek-aspek yang berubah) (Syamsuddin, 2017:53).

2. Menuju Islam Progresif

Islam progresif merupakan upaya untuk mengaktifkan kembali dimensi progresifitas Islam melalui *fresh ijtihad* yang dalam kurun waktu yang cukup lama mati suri ditindas oleh dimensi teks (Safi, 2003:9). Metode berpikir yang digunakan oleh Muslim progresif inilah yang disebut Saeed dengan Istilah *Progressive-ijtihadi*. Saeed menilai, metode ini tampaknya paling cocok dan relevan bagi perkembangan mutakhir kajian keislaman (Abdullah, 2020:16). Ijtihad progresif sudah seharusnya menjadi tren pemikiran Islam yang ada saat ini, sebabnya metode ini dirasa sangat cocok dalam merekonstruksi ulang gagasan keislaman yang telah klasik dan usang.

Kelompok ijtihadi progresif berasal dari berbagai latar belakang dan orientasi intelektual. Boleh dikatakan mereka adalah turunan intelektual dari kaum modernis lewat jalur berikut: modernism-neomodernisme-progresif. Ada beberapa nama yang digunakan untuk menyebut kelompok ini, antara lain: Muslim liberal, Muslim progresif, kauh ijtihadis, transformasionais atau bahkan neomodernis. Ini bukan merupakan sebuah gerakan, melainkan sebuah tren besar dengan suara yang beranekragam. Di dalamnya ada dari kalangan Muslim modernis, liberal, feminis, dan bahkan tradisionalis yang berhaluan reformis. Banyak tokoh-tokoh terkemuka dari kelompok ijtihadis progresif ini yang berbasis di Barat, atau di negara-negara Muslim yang relatif memiliki ruang kebebasan intelektual (Saeed, 2006:209).

Menurut Abdullah Saeed, karakter pemikiran keagamaan yang bercirikan Muslim progresif antara lain sebagai berikut: *pertama*, mereka berpandangan bahwa banyak sisi dalam hukum Islam tradisional yang membutuhkan perubahan dan reformasi yang substansial agar supaya memenuhi kebutuhan Muslim saat ini; *kedua*, mereka menuntut ijtihad yang lebih menyegarkan dengan memakai metodologi baru terhadap problem-problem modern; *ketiga*, banyak dari mereka yang mencoba menggabungkan ilmu pengetahuan Islam tradisional dengan pendidikan dan pemikiran

modern Barat; *keempat*, mereka berpandangan bahwa perubahan sosial, baik pada tataran intelektual, moral, legal, ekonomi atau bahkan teknologi, harus direfleksikan dalam hukum Islam; *kelima*, mereka tidak menampilkan dogmatisme maupun keterikatan dengan mazhab hukum atau teologi tertentu dalam pendekatan-pendekatan mereka; *keenam*, mereka sangat menekankan keadilan sosial, keadilan gender, hak asasi dan keharmonisan hubungan antara Muslim dan non-Muslim (Saeed, 2006:211).

Kaum Muslim progresif menginginkan adanya perubahan di dalam dan di luar komunitas mereka melalu upaya reinterpretasi terhadap teks dan tradisi Islam. Mereka telah bergerak dengan baik melampaui sikap apologetik kelompok Muslim modernis, dan bahkan melampaui batas-batas yang diusung kaum neomodernis terkait bagaimana seharusnya seorang Muslim bergaul dengan dunia modern. Menurut beberapa kalangan ijtihadis progresif, tujuan yang ingin mereka capai adalah memberlakukan kembali nilai-nilai keadilan, nilai-nilai kebajikan dan keindahan dalam kehidupan masyarakat mereka khususnya dan dunia pada umumnya. Visi yang holistik ini, hemat penulis, yang menurut mereka merupakan inti dari spirit al-Qur'an, menuntut keterlibatan baik dengan tradisi Islam maupun dengan modernitas, khususnya seputar tema keadilan sosial, keadilan gender, dan pluralisme (Rabi', 2002:37).

3. Hierarki Nilai dalam al-Qur'an

Untuk memahami secara lebih baik pemikiran Abdullah Saeed tentang etika hukum dalam konteks al-Qur'an, perlu dikiranya dihadirkan terlebih dulu model hierarki nilai yang terkandung dalam al-Qur'an. Sebab, hierarki nilai ini menjadi langkah awal bagi Saeed untuk menata ulang teks-teks yang berkaitan dengan masalah etika hukum. Saeed berpandangan bahwa ayat-ayat tentang etika hukum dalam al-Qur'an memiliki nilai-nilai yang tidak setara dan hal ini terkait erat dengan apakah ayat tertentu itu berlaku secara universal ataukah berlaku secara lokal dan temporal. Memahami

nilai universalitas dan partikularitas dalam sebuah teks sangat membantu dalam merekonstrusi ulang cara pandang terhadap teks agar nilai-nilainya dapat ditarik dan dijadikan basis instrumental terkait relevansinya dengan semangat dan tuntutan zaman.

Menurut Saeed, penafsiran al-Qur'an secara kontekstual dan progresif mengharapkan sang mufasir untuk tetap memperhatikan sifat hierarkis dari nilai-nilai yang ditemukan di dalam setiap teks al-Qur'an. Titik awal untuk memikirkan hierarki nilai ini kiranya dapat dimulai melalui sebuah konsep yang disebut amal saleh, karena ini merupakan konsep yang berkali-kali disebutkan dalam al-Qur'an dan di dalamnya mengandung banyak landasan nilai etik dan moral al-Qur'an. Meski serangkaian nilai al-Qur'an berada dalam konsep yang luas ini, nilai-nilai tersebut tidak perlu ditempatkan pada level signifikansi yang sama. Salah satu isu yang paling menantang dalam proses kontekstualisasinya adalah upaya menentukan tingkat signifikansi yang seharusnya dilekatkan kepada nilai-nilai al-Qur'an secara khusus yang telah diidentifikasi di dalam teks yang sedang dikaji. Kegagalan dalam menyadari keberadaan sebuah hierarki dalam nilai-nilai tersebut bisa menghasilkan tafsir-tafsir yang bertentangan dengan nilai-nilai universal al-Qur'an yang sangat penting (Saeed, 2006:126).

Dalam upaya membangun hierarki nilai-nilai ini, Saeed mempertimbangkan hal-hal sebagai berikut: keyakinan-keyakinan dan praktik-praktik Islam yang esensial seperti rukun iman termasuk kepercayaan kepada Tuhan; rukun Islam seperti salat lima waktu; segala sesuatu yang diterima atau dilarang dalam al-Qur'an secara tegas; dan nilai-nilai yang disepakati oleh ulama sejauh mempertimbangan signifikansi dan penerapannya. Dalam pemahaman ini, nilai-nilai tersebut membentuk intisari agama dan menjaga karakteristik universalitasnya. Namun, banyak nilai al-Qur'an yang lebih jauh perlu dikaji untuk dapat menentukan tingkatan universalitas dan partikularitasnya.

Secara garis besar, hierarki nilai ini dapat dijadikan sebagai pedoman bagi penafsiran kontekstual terhadap ayat-ayat etika

hukum. Meskipun Saeed sendiri mengakui bahwa ada tingkatan nilai dalam al-Qur'an, termasuk estetika dan epistemologi, namun yang menjadi titik tekan soal hierarki nilai di sini adalah nilai etis amal saleh. Ada beberapa alasan mengapa amal saleh digunakan sebagai prinsip yang akan membimbing dalam penafsiran teks dan dalam menghubungkannya dengan kehidupan umat Islam. al-Qur'an menganggap amal saleh sebagai dasar agama (Saeed, 2006:240). Al-Qur'an menyatakan, "*Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); Sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat*" (QS. 2:256). Sejak awal pewahyuan sampai berakhirnya dakwah Nabi, nilai yang berhubungan dengan amal saleh menjadi tema yang sering disebut-sebut dalam al-Qur'an. Jadi, rangkaian moral telah terbentuk selama proses pewahyuan. Pesan al-Qur'an yang sangat tegas merupakan bentuk dari tuntutan al-Qur'an kepada umat bahwa mereka harus melakukan sesuatu yang benar dan secara aktif menahan diri atau menjauhi yang sebaliknya, atau dalam bahasa al-Qur'an, mereka harus "*mengerjakan yang ma'ruf, serta berpalinglah dari orang-orang bodoh*".

Karena al-Qur'an sendiri menekankan pentingnya amal saleh, dari generasi ke generasi umat Islam juga menekankan tema ini dan membangun sebuah bangunan hukum yang lebih luas didasarkan pada right *act*ion. Lebih penting lagi, pada zaman modern, apa yang mendominasi upaya interpretatif yang dilakukan oleh umat Islam yang tertarik untuk menghubungkan al-Qur'an dengan kebutuhan kontemporer adalah identifikasi tentang amal saleh ini. Apakah seluruh ayat-ayat etika hukum relevan untuk saat ini? Kaitannya dengan amal saleh, apakah ukurannya sehingga sesuatu disebut wajib, sunnah, atau hanya mubah?

4. Hierarki Nilai dalam Praktik Keagamaan

Salah satu upaya untuk memahami dan menafsirkan al-Qur'an adalah dengan cara memahami beragam perintah dan nasihat yang tertuang dalam teks al-Qur'an. Hal ini dilakukan agar tercipta kestabilan dalam tradisi, dan memberikan kemungkina lebih luas

atas penafsiran ulang terhadap petunjuk al-Qur'an dalam berbagai konteks yang seringkali mengalami perubahan.

Menurut Saeed, nilai-nilai, keyakinan-keyakinan, praktik-praktik dan lembaga-lembaga yang terpenting dari al-Qur'an menjaga signifikansi dan keberlanjutannya dalam proses penafsiran secara kontekstual. Pada saat yang sama, pendekatan ini memungkinkan seorang mufasir mempertimbangkan perubahan penekanan, pergeseran makna, dan penghapusan sejumlah nilai dan praktik yang bergantung konteks dari kerangka acuan secara keseluruhan. Karena bergantung pada konteks, nilai-nilai tertentu yang tidak tampak sebagai hal penting secara khusus pada Islam masa awal bisa saja diperoleh sebuah level signifikansi yang tinggi. Contohnya adalah signifikansi dari hak-hak asasi manusia sekarang. Beberapa hak tersebut sebagaimana dipahami saat ini tidak didukung dalam tradisi Islam. Namun, wacana hak asasi manusia sekarang diakomodasi ke dalam tradisi umat Islam, sebagaimana juga dilakukan banyak agama lain (Saeed, 2006:110).

Beberapa nilai dan lembaga bisa juga ditinggalkan secara keseluruhan karena perubahan konteks. Contohnya adalah perbudakan. Meski ini telah ada selama berabad-abad di berbagai masyarakat Muslim, dalam konteks terkini umat Islam tidak lagi berkenan mempertahankan atau mendukung institusi perbudakan ini. Penekanan akan nilai-nilai tertentu bisa saja berubah karena perubahan konteks. Misalnya, lembaga pernikahan. Al-Qur'an menyoriti masalah ini secara terperinci dan, dalam banyak levelnya, merefleksikan bagaimana masyarakat menjalankannya pada suatu masa dan kekuatan relatif antara laki-laki dan perempuan dalam masyarakat itu. Intinya, di sejumlah masyarakat Muslim, berkat reformasi di bidang hukum keluarga, berbagai aturan yang mengatur pernikahan ditinjau kembali, dengan memberi perlindungan lebih kuat pada perempuan. Misalnya soal perceraian, kewenangan suami untuk menyatakan perceraian secara sepihak tanpa melibatkan masyarakat atau negara, akan dianggap sebagai masalah dalam konteks kini.

5. Hierarki Nilai sebagai Basis Interpretasi Ayat-ayat Etika Hukum

Ada beragam model tentang ajaran etika hukum yang tertuang dalam lembaran-lembaran al-Qur'an. Model-model tersebut meliputi ajaran yang wajib hingga non-wajib bagi umat Islam. Meskipun setiap orang dapat melihat dan memahami ajaran-ajaran ini dari berbagai perspektif, namun yang menjadi fokus di sini adalah bagaimana umat Islam diharapkan dapat mematuhi tuntutan kewajiban tersebut.

Dalam pandangan Saeed, cara yang paling ampuh untuk mengetahui klasifikasi ajaran etika hukum al-Qur'an adalah bersandar pada lima kategori hukum Islam: wajib, haram, sunah, mubah, makruh. Dalam hukum Islam, seluruh tindakan manusia tanpa terkecuali, pasti dimasukkan ke dalam salah satu dari lima kategori tersebut. Misalnya, melakukan salat lima waktu adalah wajib, dan ketika melakukan salat tambahan maka itu hanya dianjutkan (sunah). Pencuri dilarang (haram), sementara sebagian besar ulama mempertimbangan perilaku serakah atau tamak hanya sekedar perbuatan tercela. Tentu saja, kategori ini hanya berlaku untuk seorang Muslim yang sudah dewasa. Meskipun klasifikasi kategori ini sangat berguna, namun dalam rangka eksplorasi prinsip dasar dan relevansi ajaran etika hukum al-Qur'an terhadap keprihatinan kontemporer dan kebutuhan saat ini, tampaknya perlu untuk melampaui kategori-kategori hukum yang ketat tersebut (Saeed, 2006:201).

Hal yang sangat menarik di sini adalah bahwa Saeed beranjak lebih jauh melampaui kategorisasi hukum Islam tradisional dan membuat kategorisasi secara baru dalam hal kontekstualisasi hukum Islam. Menurutnya, tidak cukup sesuatu itu hanya dijustifikasi sebagai wajib, haram, mubah, dan lain sebagainya, kita perlu memproyeksikan sebuah konsep baru dalam memperluas cakrawala hukum Islam agar sesuai dan kontekstual bagi kebutuhan dan semangat zaman. Jadi, Saeed menarik persoalan ketetapan hukum Islam yang bersifat kaku dan rigid ke dalam fleksibilitas hierarki nilai

yang bertingkat-tingkat. Saeed kemudian merilis tatanan hukum Islam secara baru melalui hierarki nilai yang berurutan mulai dari yang paling penting atau universal sampai ke yang temporal.

Pada bagian terdahulu telah disinggung bahwa Saeed berpijak pada konsep 'amal saleh' untuk membangun hierarki nilai yang kemudian dijadikan dasar untuk memahami etika hukum al-Qur'an. Menurutnya, dengan melakukan penelusuran yang teliti terhadap konsep 'amal saleh' akan mampu memberikan daftar nilai yang begitu luas untuk kemudian diklasifikasikan dan diprioritaskan kepada salat satu tingkat dalam hierarki nilai. Penentuan ini diberikan pada penekanan yang diberikan al-Qur'an kepada masing-masingnya. Untuk melakukan penelusuran ini, tidak ada pilihan lain selain meneliti ayat-ayat al-Qur'an per ayat dan menggunakan bantuan indeks atau kamus yang tersedia. Namun, karena indeks masih relatif jarang, harus tetap mengandalkan penelusuran langsung kepada al-Qur'an, di samping didukung oleh data dari tafsir maupun fikih, untuk mengidentifikasi nilai-nilai ini.

Dalam hal ini, Saeed membagi ayat-ayat ke dalam lima tingkatan nilai dan ini merupakan hierarti nilai itu sendiri; di antaranya nilai-nilai yang bersifat kewajiban (*obligatory*), nilai fundamental (*fundamental*), nilai proteksional (*protectional*), nilai implementasional (*implementational*), dan nilai instruksional (*instructional*). Kategori-kategori ini melampaui klasifikasi tradisional terkait dengan tindakan manusia yang disebutkan di atas, dan memungkinkan untuk mempertimbangkan kerangka nilai-nilai di mana terdapat petunjuk etika al-Qur'an (Saeed, 2006:203).

Dalam membangun hierarki nilai di atas, Saeed mempertimbangkal hal-hal sebagai berikut: keyakinan yang sifatnya dasar dalam Islam, rukun iman, rukun Islam, apa yang jelas diperintahkan dan dilarang dalam al-Qur'an, seperti larangan membunuh dan mencuri atau kebolehan untuk makan makanan yang dihalalkan. Selain itu, dalam membangun kategori-kategori ini, Saeed mempertimbangkan apa yang secara umum diterima dalam tradisi umat Islam (Saeed, 2006:245).

a. Nilai-nilai yang Wajib
Level pertama adalah nilai-nilai wajib. Nilai-nilai dasar seperti itu ditegaskan di seluruh ayat al-Qur'an. Ia mencakup ayat-ayat periode Makkah dan Madinah, dan tampaknya tidak tergantung pada konteks. Sejalan dengan itu, umat Islam dengan ragam latar belakangnya secara umum menganggapnya sebagai bagian inti Islam. nilai-nilai ini dapat dirinci dengan beberap sub kategori: (1) Keyakinan-keyakinan fundamental. Mencakup keyakinan pada Tuhan, para malaikat, para Nabi, kitab suci, hari akhir, dan sebagainya; (2) Praktik-praktik ibadah fundamental yang ditegaskan di al-Qur'an, seperti salat, puasa, haji. Umat Islam secara umum menganggap kategori ini sebagai ibadah. Karena tidak bergantung pada konteks, praktik ini berlaku secara universal; (3) Hal-hal spesifik yang jelas dan tegas ihwal yang halal dan yang haram di dalam al-Qur'an dan didukung praktik aktual Nabi. Ini juga dianggap sebagai praktik yang universal (Saeed, 2006:115).

Sangat sedikit teks al-Qur'an yang menyatakan kategori halal dan haram secara tegas. Meski logis untuk dinyatakan bahwa nilai-nilai seperti ini secara prinsip universal bisa dilaksanakan, universalitasnya hanya berlaku pada kebolehan atau larangan secara mendasar, ketimbang rincian yang dikaitkan dengan perintahnya. Karena itu, sering ada sejumlah ruang yang cukup lapang bagi para mufasir untuk membangun, mengembangkan, dan mengklasifikasi apa yang sebenarnya dimaksud oleh suatu perintah dan larangan al-Qur'an. Sebuah contoh dalam hal ini adalah riba. Meski larangan riba muncul dalam istilah yang tegas, universalitasnya berlaku pada larangannya yang mendasar. Universalitas ini tidak berlaku pada definisi riba atau lingkup transaksi yang dilarang.

b. Nilai-nilai Fundamental
Penelitian terhadap al-Qur'an menunjukkan adanya nilai-nilai tertentu yang ditekankan sebagai nilai 'kemanusiaan' dasar. Misalnya, perlindungan terhadap nyawa, keluarga atau harta.

Banyak ulama klasik, terutama dalam tradisi ushul, telah memperhatikan nilai ini dan membahas dalam karya mereka. Al-Ghazali, misalnya, membicarakan nilai atau lima nilai universal yang disebutnya sebagai *kulliyat*. Lima nilai universal tersebut adalah melindungi nyawa, hak milik, kehormatan, keturunan, dan agama. Di kalangan ulama ushul nilai ini diakui sebagai tujuan utama syariat (Saeed, 2006:247).

Jadi, nilai fundamental adalah nilai-nilai yang ditekankan berulangkali dalam al-Qur'an yang mana ada dalil tekstual yang kuat yang menunjukkan bahwa nilai-nilai tersebut termasuk dasar-dasar ajaran al-Qur'an. Memang, tidak ada teks (baik al-Qur'an maupun sunnah) yang spesifik menunjukkan bahwa nilai-nilai tersebut bersifat fundamental dan berlaku secara universal. Namun demikian, ketika hal-ihwal tersebut berulang-ulang dikatakan oleh al-Qur'an dan menjadi ingatan kolektif umat Islam, maka jelas bahwa itu adalah nilai yang sangat fundamental.

c. Nilai-nilai Proteksional atau Perlindungan

Nilai-nilai protektif memberikan dukungan legislatif untuk ajaran mendasar yang disebutkan di atas, Misalnya, nilai-nilai fundamental tentang perlindungan properti atau hak milik akan tetap dalam wilayah teoritis kecuali jika dipraktikkan dalam arena praktis. Al-Qur'an memberikan garis ajaran yang berfungsi untuk 'melindungi' nilai ini, seperti larangan mencuri. Sementara nilai fundamental mungkin ditekankan dalam seluruh al-Qur'an, nilai protektif sering muncul hanya bergantung pada satu atau beberapa teks. Namun ini tidak mengurangi urgensi nilai tersebut, dan kekuatan suatu nilai protektif berasal dari nilai fundamental yang mendukungnya. Karena nilai protektif sangat penting untuk memelihara nilai fundamental, sehingga ini juga bisa disebut sebagai nilai yang universal (Saeed, 2006:220). Singkatnya, nilai-nilai proteksional ini merupakan undang-undang bagi nilai fundamental. Fungsinya tidak lain adalah untuk memelihara keberlangsungan nilai fundamental.

d. Nilai-nilai Implementasional

Menurut Saeed, nilai-nilai implementasi adalah ukuran-ukuran spesifik yang digunakan untuk memperaktikkan nilai-nilai perlindungan dalam masyarakat. Misalnya, nilai perlindungan dari larangan mencuri dipraktikkan dalam masyarakat dengan menetapkan ukuran-ukuran spesifik terhadap orang-orang yang mencuri. Ketika al-Qur'an menetapkan ukuran potong tangan bagi pencuri, ini tampaknya mempertimbangkan konteks budaya saat itu. Karena hukuman badan dan bentuk-bentuk lain dari hukum fisik masyarakat telah diterima sebagai bentuk hukuman di Arabia abad ke-7 M (Saeed, 2006:117).

Untuk spesifik itu sendiri (misalnya seperti potong tangan bagi pelaku pencuri) tidak tampak sebagai sebuah nilai atau tujuan al-Qur'an yang fundamental, karena al-Qur'an hampir selalu memberi indikasi dalam perintah-perintah seperti itu, bahwa tujuannya adalah untuk mencegah seseorang dari melakukan perbuatan yang tidak bisa diterima. Jika seseorang telah melakukan tindakan kejahatan, apa yang penting adalah bahwa ia seharusnya bertaubat dan lebih jauh tidak lagi melakukan berbagai tindakan kejahatan.

e. Nilai-nilai Instruksional

Nilai instruksional adalah ukuran atau tindakan yang diambil al-Qur'an ketika berhadapan dengan sebuah persoalan khusus pada masa pewahyuan. Dibanding dengan nilai-nilai sebelumnya, nilai ini tampak paling banyak, paling sulit, paling beragam dan berbeda-beda. Bisa dipastikan bahwa mayoritas nilai al-Qur'an adalah instruksional. Ayat-ayat yang termasuk dalam kategori ini menggunakan pilihan kata yang beragam, seperti perintah, larangan, pernyataan sederhana tentang amal saleh, perumpamaan, dan kisah atau peristiwa khusus (Saeed, 2006:249).

Dalam usaha kontekstualisasinya, nilai-nilai instruksional tersebut memiliki kesulitan yang bertingkat-tingkat. Hal ini menyodorkan pertanyaan yang tidak mudah bagi mufasir:

apakah nilai-nilai instruksional itu mentransendenkan hal-hal kultural spesifik sehingga dapat diikuti tanpa mempertimbangan waktu, tempat atau lingkungannya? Dalam memperhatikan berbagai pertimbangan, nilai-nilai instruksional barangkali perlu dieksplorasi secara hati-hati untuk diperiksa apakah ada nilai tertentu yang bisa dipraktikkan secara universal atau secara terbatas.

Penutup

Dalam melihat hierarki nilai dalam kaitannya dengan konteks etika hukum Islam dalam al-Qur'an, maka hal inti yang dapat disimpulkan adalah sebagai berikut: semakin sering nilai tertentu disebutkan dalam al-Qur'an, semakin besar kemungkinannya untuk diterapkan secara universal. Juga, semakin luas cakupan nilai tertentu, semakin besar kemungkinannya untuk diterapkan secara universal. Artinya, ketika kita dihadapkan dengan berbagai persoalan baru, maka bagian mudahnya adalah dengan mencontoh dan melihat kaidah universalitas dari nilai-nilai yang terkandung dalam al-Qur'an.

Berbagai kategorisasi nilai yang telah dijelaskan di awal dipahami sebagai hierarki nilai yang dengannya nilai-nilai al-Qur'an dapat mudah dipahami dan diklasifikasikan, khususnya terkait dengan bagaimana ia berhubungan dengan dimensi etika hukum, yang merupakan dimensi penting dan menempati porsi yang besar dalam al-Qur'an. Salah satu kesulitan yang seringkali dijumpai dalam tradisi tafsir dan fikih adalah bahwa para ulama tafsir cenderung menggunakan bahasa dan metodologi hukum ketika menafsirkan ayat-ayat etika hukum. Para ulama memahami al-Qur'an menggunakan kerangka lima kategori tindakan sebagaimana diterangkan dalam fikih, yakni wajib, sunnah, mubah, makruh, dan haram. Sehingga, kesimpulan yang mereka hasilkan ketika menafsirkan ayat-ayat etika hukum sangat identik dengan hasil pemahaman para ahli hukum. Hubungan yang begitu kuat

antara tafsir dan fikih menjadikan ulama kontemporer kesulitan untuk memperkenalkan berlakunya fleksibilitas yang sangat tinggi ketika berhadapan atau menafsirkan ayat-ayat ini. Misalnya adalah, dalam pikiran kebanyakan masyarakat Islam, hasil pemahaman fuqaha pada masa formasi hukum menjadi standar yang harus digunakan untuk mengukur atau menilai segala bentuk penafsiran setelahnya. Namun demikian, hubungan semacam itu harus dibongkar dan sudah saatnya digunakan pendekatan yang lebih fleksibel dalam menafsirkan ayat-ayat ini.

Daftar Pustaka

Abdullah, M. A. (2020). *Multidisiplin, Interdisiplin, dan Transdisiplin; Metode Studi Agama dan Studi Islam di Era Kontemporer*. Yogyakarta: IB Pustaka.

Rabi', I. M. A. (2002). "A Post September 11 Critical Assesment of Modern Islamic History", dalam Ian Markhan and Ibrahim M. Abu Rabi' (Eds) *11 September: Religious Perspevtives on the Causes and Consequences*, (Oxford: Oneworld Publications.

Saeed, A. (2006). *Interpreting the Qur'an*. New York: Routledge.

_____. (2014). *Reading the Qur'an in the Twenty first Century; A Contextualist Approach*. New York: Routledge.

_____. 2008. *The Quran; An Introduction*. New York: Routledge.

_____. 2006. *Islamic Thought; An Introduction*. New York: Routledge.

Syamsuddin, S. (2017). *Hermeneutika dan Perkembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Baitul Hikmah Press.

Safi, O. (2003). *Progressive Muslims; On Justice, Gender, and Pluralism*. Oxford: Oneworld Publications.

Dinamika Pemikiran Hukum Islam Perspektif Jasser Auda: Reformasi Hukum Islam Berbasis Sistem

Muhammad Ali Murtadlo

Pendahuluan

Perkembangan hukum Islam tidak terlepas dari peran pemikiran para tokoh yang *concern* terhadap stagnannya hukum Islam. Salah satu tokoh tersebut adalah Jasser Auda. Jasser Auda merupakan pemikir Muslim kontemporer yang menaruh *concern* pada reformasi filsafat hukum Islam (ushul fikih). Auda menggunakan Maqasid Syariah sebagai basis pangkal tolak filosofi berpikir, dengan menggunakan pendekatan sistem sebagai metode berpikir dan pisau analisis. Sebuah pendekatan baru yang belum pernah terpikirkan untuk digunakan dalam diskusi tentang hukum Islam dan ushul fikih.

M. Amin Abdullah, dalam kata pengantar buku *"Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah"* mengatakan ada tiga usulan reformasi hukum Islam dari Jasser Auda yang dapat menjawab tantangan kompleksitas permasalahan dewasa ini. (Abdullah, 2015) Reformasi pertama yang diusulkan Jasser Auda adalah mereformasi maqasid syariah dalam perspektif kontemporer, yaitu dari maqasid syariah yang dulunya bernuansa penjagaan *(protection)* dan pelestarian *(preservation)* menuju maqasid syariah yang bercita rasa

pengembangan *(development)* dan pemuliaan hak-hak asasi *(human rights)*.

Reformasi kedua adalah Jasser Auda menawarkan tingkatan otoritas dalil dan sumber hukum Islam terkini, di antaranya hak-hak asasi manusia, sebagai landasan dalam menyusun tipologi teori hukum Islam kontemporer. Berdasarkan spektrum level legitimasi dan sumber hukum Islam masa kini, Jasser Auda mengusulkan tipologi baru teori-teori hukum Islam sebagai pendekatan reformasi hukum Islam kontemporer. Menurutnya, ada tiga kencenderungan (aliran) hukum Islam, yaitu: Tradisionalisme, Modernisme, dan Posmodernisme. Implikasi reformasi ini adalah tidak ada lagi batasan mazhab Sunni, Syiah, Muktazilah, Khawarij, dan sebagainya, seperti yang biasa dipahami dan diajarkan selama ini di dunia pendidikan Islam. Jadi, seorang fakih (ahli agama, baik dari kalangan da'i, guru, dosen, kiai, tokoh agama, dan bahkan orang awam) lebih fleksibel dalam menyikapi suatu kasus fikih. Mereka dapat berpindah-pindah kecenderungan, sesuai dengan pendekatan, baik dalam konteks otoritas dalil maupun sumber hukum, yang mereka gunakan.

Reformasi ketiga adalah mengusulkan sistem hukum Islam yang berbasis maqasid syariah. Inilah kontribusi signifikan yang diberikan oleh Jasser Auda dalam rangka mereformasi filsafat hukum Islam melalui fungsi fitur-fitur sistem.

Artikel ini akan mencoba mengulas pemikiran Jasser Auda dengan mengajukan beberapa pertanyaan. Bagaimana latar belakang pemikiran Jasser Auda dan bagaimana konsep pemikiran Jasser Auda terhadap perkembangan hukum Islam?

Sekilas Tentang Jasser Auda

Tidak mudah melacak biografi yang cukup memadai dari seorang Jasser Auda, sekalipun memasuki website pribadinya, http://www.jasserauda.net/. Dari website tersebut dapat diungkap tentang sekelumit hal-hal penting tentang dirinya, terutama aktivitas intelektual dan mobilitasnya yang sangat tinggi. Di luar hal tersebut

yang mendominasi website-nya adalah tulisan-tulisan Jasser Auda berupa buku dan artikel, juga respon humanis Jasser Auda secara online terhadap berbagai persoalan yang diajukan oleh berbagai kalangan, baik muslim maupun non-muslim.

Jasser Auda lahir di Mesir pada tahun 1966. Dia merupakan putra dari seorang seniman ternama Mesir, yaitu Abd al-Ghaffar Audah. Ia juga seorang keponakan dari salah seorang tokoh besar jamaah Ikhwan al-Muslimin, yaitu Abd al-Qadir Audah yang pada tahun 1960-an dihukum gantung oleh Naser. (Mon'im, 2013)

Jasser Auda merupakan Founding Director Al-Maqasid Research Centre dalam bidang Filsafat Hukum Islam, Al-Furqan Foundation, London, United Kingdom, sejak tahun 2005. Dia menyelesaikan S-1 di Univeritas Cairo Mesir pada tahun 1988 di jurusan Teknik Mesin. Di sela-sela menyelesaikan studinya di Universitas Cairo, Jasser Auda mengikuti halaqah di Masjid al-Azhar di bawah asuhan Syekh Isma'il Shadiq al-Adawi antara tahun 1984-1990. Bidang keilmuan yang didalaminya pada saat halaqah di antaranya: hadis, 'ulumul hadis, fiqh mazhab Syafi'i dan usul fiqh dengan komparasi mazhab-mazhabnya. Bahkan pada rentang waktu itu ia telah menyelesaikan hafalan Alquran sebanyak 30 juz dengan riwayat Imam Hafas. (Susanti, 2015)

Kiprah Jasser Auda dalam bidang pendidikan bisa dilihat dari banyaknya beasiswa dan keanggotaannya dalam berbagai lembaga internasional. Di antaranya adalah penerima beasiswa dari International Institute Advanced Sistems Research, Canada. Selain itu ia juga menjadi anggota pendiri International Union untuk Muslim Scholars, yang bermarkas di Dublin. Ia juga termasuk anggota Academic Council dari International Institute Pemikiran Islam, UK; Anggota Dewan Komisaris dari Global Civilizations Study Centre, UK; Konsultan untuk Islam onlinenet; Anggota Executive Board dari Association Muslim Social Scientists, UK; dan Dosen pada Institut Islam di Toronto-Canada, Alexandria University, Fakultas Hukum Mesir, dan Academy Fiqh Islam di India.

Dilihat dari latar belakang pendidikannya, Jasser Auda mempunyai latar belakang pendidikan yang multi-disipliner. Ia mendapat gelar Ph.D. dari dua Universitas, yakni dari Universitas Wales; UK dengan disertasi Philosophy Hukum Islam, dan Universitas Waterloo-Canada dengan disertasi tentang Analisis Sistem.

Selain aktif di Maqasid Research Center dalam bidang Filsafat Hukum Islam di Inggris, ia juga mengajar pada beberapa perguruan tinggi di sejumlah negara.(Auda, n.d.) Penguasaannya dalam bidang bahasa (Arab, Inggris, dan Prancis) memudahkannya dalam mengkomunikasikan ide dan konsepnya tentang filsafat hukum Islam. Demikian pula dengan kemampuannya dalam keilmuan tradisional Islam dan filsafat Barat menambah daya pesona Auda dalam kancah intelektual dunia.

Latar Belakang Pemikiran Hukum Islam Jasser Auda

Dalam teori kontemporer hukum Islam, Jasser Auda mengklasifikasikan kecenderungan aliran pemikiran Islam ke dalam tiga kelompok besar, yaitu (1) tradisionalisme; (2) modernisme, dan; (3) postmodernisme.

1. Kelompok Tradisionalisme

Pertama adalah kelompok tradisionalisme. Tradisionalisme termasuk di dalamnya adalah (a) aliran tradisionalisme bermazhab (tradisionalisme skolastik); (b) neo-tradisionalisme bermazhab (neo-tradisionalisme skolastik); (c) neo-literalisme; dan (d) teori berorientasi ideologi.

Tradisionalisme bermazhab (tradisionalisme skolastik), adalah kecenderungan aliran yang berpegang pada pendapat-pendapat salah satu mazhab klasik, misalnya Syafi'i, Maliki, Hanafi, Hanbali, Syiah atau Ibadi, sebagai nas (dalil) mengenai isu yang dihadapi. Dalam pengambilan hukum *(istinbath)* dan pencarian dalil pendukung *(isti'nas),* mereka menggunakan ayat-ayat Al-quran maupun riwayat-riwayat hadis yang sesuai dengan konklusi-konklusi suatu mazhab.

Ketika suatu ayat atau hadis bertentangan dengan konklusi-konklusi suatu mazhab, para fakih aliran ini akan menginterpretasi *(mentakwil)* atau menilainya sebagai dalil yang sudah *dimansukh* agar selaras dengan konklusi-konklusi mazhab yang mereka anut. Salah satu contoh yang mengilustrasikan tradisionalisme bermazhab adalah sebuah tesis yang diajukan pada Universitas Imam Saud di Riyadh, yang berjudul; *"Kepemimpinan Wanita dalam Hukum Islam".* Tesis tersebut dimulai dengan interpretasi mazhab Hanbali (khususnya Ibnu Taimiyah) terhadap hadis yang diriwayatkan dalam Bukhori: *"Sebuah kaum yang menyerahkan urusannya kepada seorang wanita tidak akan pernah berhasil"*. (Anwar, 1999)

Penulis tesis itu menolak keberatan tradisional maupun kontemporer terhadap interpretasi Hanbali atas hadis ini. Keberatan yang didasarkan pada pertimbangan konteks politik hadis tersebut, di samping mempertanyakan integritas rawinya. Kemudian tesis ini mendiskusikan panjang lebar seluruh bentuk tanggung jawab kepemimpinan yang dapat diemban oleh wanita. Seluruhnya dinilai tidak sah, kecuali dalam tiga peran kepemimpinan, yaitu tanggung jawab wanita atas uang mereka sendiri; wanita bekerja pada pekerjaan pendidikan maupun medis tertentu; dan wanita mengimami sholat wanita lain. Seluruh peran kepemimpinan wanita lainnya dalam domain sosial, hukum, politik, yudisial, media, ekonomi, militer atau pemerintahan dikatakan tidak sah.

Argumen yang disampaikan dalam tesis itu sudah biasa, bahkan dilegalkan dalam beberapa negara. Itu jelas-jelas megilustrasikan bagaimana tradisionalisme bermazhab gagal menyatakan keadilan dan kesetaraan, dengan mengambil riwayat-riwayat dan pendapat-pendapat tertentu, tanpa memandang konteks historis atau geografis, dan menerapkannya pada dunia masa kini.

Aliran kedua yang termasuk dalam kelompok tradisionalisme adalah neo-tradisionalisme bermazhab (neo-tradisionalisme skolastik). Tidak seperti tradisionalisme bermazhab, neo-tradisionalisme bermazhab lebih terbuka bagi lebih dari atu mazhab fikih sebagai referensi hukum yang sah dan tidak terbatas pada satu mazhab saja.

Neo-tradisionalisme bermazhab sekarang ini merupakan pendekatan dominan *(mainstream)* dalam institusi-instusi akademik Islam tradisional, seperti universitas-universitas dan akademi-akademi fikih. Sebagai contoh adalah tesis yang diajukan pada Institut Tinggi Kehakiman di Riyad, yang membahas mengenai isu perbedaan wilayah antara bumi Islam *(dâr al-Islâm)* dan bumi perang *(dâr al-Harb)*. Tesis ini menelaah hukum-hukum yang berhubungan dengan dua orang; satu hidup di bumi Islam, sedangkan yang lain hidup di bumi perang. (Fatani, 1998)

Peneliti tersebut mengambil klasifikasi ini apa adanya dan meneruskannya pada diskusi konsep-konsep lainnya yang berhubungan, misalnya perbudakan *(istirqâq),* kemurtadan *(riddah)* dan perjanjian perlindungan bagi minoritas non-Muslim *(dzimmah).* Dalam penelitian tersebut, peneliti tidak membatasi diri pada aliran mazhab Hanbali tertentu yang dianutnya, melainkan membuat pilihan-pilihan di antara pendapat-pendapat yang disahkan oleh mazhab-mazhab (sunni) klasik.

Aliran ketiga adalah neo-literalisme. Neo-literalisme adalah aliran tradisionalisme yang disebut berhubungan dengan mazhab *dzahiri* yang sudah punah. Perbedaan antara literalis kuno (misalnya, versi Ibn Hazm) dengan neo-literalisme adalah, jika literalisme kuno terbuka pada koleksi hadis yang luas, maka mayoritas neo-literalisme bergantung pada koleksi hadis satu mazhab fikih (misalnya, mazhab Hanbali versi wahabi atau koleksi hadis syiah). Contohnya terleta pada fatwa sebagian fakih neo-literalisme terkait kaum wanita yang mengendarai mobil.

Dalam fatwa tersebut dijelaskan bahwa wanita tidak diperkenankan mengendarai mobil, karena hal itu dapat menyebabkan terbukanya wajah atau sebagaian wajahnya. Lebih dari itu, jika mobilnya rusak di jalan, mengalami kecelakaan atau mengalami kekerasan lalu lintas, maka dia terpaksa bercampur dengan kaum laki-laki. Lebih jauh, mengemudi memungkinkan seorang wanita mengadakan perjalanan yang jauh dari rumah dan jauh dari pengawasan walinya. Selain itu, untuk mendapatkan

lisensi mengemudi (SIM) harus berfoto. Fotografi wanita, bahkan dalam situasi ini, adalah haram karena menimbulkan godaan (fitnah) dan resiko yang besar.

Keempat adalah aliran teori-teori berbasis ideologi. Aliran ini lebih cenderung kepada ideologi anti Barat. Fazlur Rahman menyebut aliran ini sebagai fundamentalis posmodernis. Argumen-argumen mereka biasanya digunakan untuk melawan Barat, khususnya demokrasi dan sistem demokrasi, yang dipandang bertentangan secara fundamental dengan sistem Islam.

2. Kelompok Modernisme

Kelompok kedua adalah modernisme. Istilah modernisme Islam sering digunakan oleh beberapa tokoh. Charlez Kuzman menggunakan istilah ini untuk mengidentifikasi suatu gerakan yang mencari jalan untuk rekonsiliasi keyakinan Islam dengan nilai-nilai modern, seperti konstitusioanlisme, kebangkitan kembali budaya, nasionalisme, kebebasan penafsiran agama, investigasi ilmiah, pendidikan gaya-modern, hak-hak wanita dan sejumlah tema lainnya. (Kuznan, 2002)

Ebrahim Moosa menggunakan istilah modernisme Islam untuk mengidentifikasi kelompok cendekia Muslim yang amat terkesan oleh cita-cita dan realitas modernitas serta sangat percaya bahwa pemikiran Muslim, sebagaimana yang mereka imajinasikan, sebagai penjelmaan abad pertengahan, adalah cukup fleksibel untuk membantu perkembangan inovasi dan adaptasi terhadap perubahan yang selaras dengan ruang dan waktu. (Moosa, 2003)

Menurut Jasser Auda, yang termasuk kedalam kelompok modernisme Islam ini adalah aliran (a) reinterpretasi reformis; (b) reinterpretasi apologetik; (c) teori-teori berbasis kemaslahatan; (d) revisionisme ushul; dan (e) reinterpretasi berbasis sains.

Reinterpretasi reformis secara populer dikenal sebagai mazhab tafsir kontekstual *(madrasah al-tafsir al-maidu'i),* mazhab tafsir tematik *(madrasah al-tafsir al-mihwari)* atau memakai ungkapan Fazlur Rahman, interpretasi sistematik. (Rahman, 1970) Metode

ini dilakukan dengan cara membaca Alquran sebagai suatu keseluruhan, mencari tema-tema umum melalui keseluruhan Alquran, surat-surat Alquran dan kelompok ayat-ayat.

Taha Jabir al-Awani menyeru pada pembacaan baru terhadap nash yang mengakui bahwa kapasitas rasional masyarakat, adat istiadat, pengalaman dan pengetahuan, membentuk secara utuh apa yang mereka pahami. (Al-Awani, 2004) Di sini jelas, bahwa dalam pembacaan terhadap teks *(nash),* kelompok ini, menekankan pentingnya melihat konteks yang terjadi saat itu dan sebisa mungkin diterapkan ke dalam kondisi saat ini.

Perbedaan antara reinterpretasi reformis dengan reinterpretasi apologis adalah bahwa reformis memiliki tujuan untuk membuat perubahan-perubahan nyata dalam implementasi praktis hukum Islam, sedangkan apologis sekedar menjustifikasi status quo tertentu, Islam atau non-Islam. (Auda, 2019)

Teori-teori berbasis kemaslahatan, yang merupakan salah satu pendekatan yang diklasifikasikan modernisme Islam, berupaya untuk menghindari kelemahan-kelemahan apologis dengan membaca nash dalam kaitannya dengan kemaslahatan yang dicapai. Bahkan Jasser Auda mengatakan bahwa Muhammad Abduh dan al-Tahir ibn 'Asyur memberikan perhatian spesial terhadap kemaslahatan dan maqasid dalam hukum Islam dan menilainya sebagai komponen-komponen dalam reformasi fundamental mereka dalam hukum Islam. (Auda, 2019)

Cabang lain dari modernisme Islam adalah revisionisme ushul. Sejumlah revisionis ushul mengungkapkan bahwa tidak ada perkembangan signifikan dalam hukum Islam yang dapat dilakukan tanpa pengembangan pada metodologi ushul fikih. Ibnu Asyur bahkan mengkritik pengetahuan klasik ushul karena tidak mengacuhkan maksud-maksud *(maqasid)* hukum dan tidak memasukannya di dalam ushul. *Maqasid* hanya dipelajari dalam cara parsial di dalam bab *qiyas*, di bawah bahasan mengenai kausalitas dan kecocokan hukum *(illâh & munâsabah)* dan kemaslahatan yang tidak diliputi nash secara langsung *(maslahah mursalah).* Maqasid

mestinya dan seharusnya menjadi dasar bagi ushul. (Asyur, 1988)

Sejumlah modernis kontemporer bahkan menyarankan perluasan dan reinterpretasi ide-ide kunci ushul untuk memasukan kaidah ushul yang menyatakan *"hukum itu berubah seiring dengan perubahan waktu dan tempat atau mempertimbangkan faktor waktu dan tempat dalam ijtihad modern".* Misalnya interpretasi-interpreatasi baru tentang kemaslahatan yang mendesak perluasan orientasi individualnya pada orientasi lainnya, yaitu mempertimbangkan apa yang bagus bagi masyarakat sebagai suatu keseluruhan.

Para modernis juga memiliki berbagai macam pendapat tentang implikasi praktis kemaslahatan dan hubungannya dengan penalaran. Secara umum dapat dikatakan bahwa pendekatan-pendekatan kalangan modernis terhadap hukum Islam berupaya mengatasi sejumlah kekurangan pendekatan-pendekatan tradisional dan menyajikan jawaban-jawaban yang lebih realistis terhadap pertanyaan masa kini.

3. Kelompok Post-Modernisme

Kelompok ketiga, klasifikasi Jasser Auda terhadap teori kontemporer hukum Islam, adalah post-modernisme. Metode umum dalam semua pendekatan postmodern ini adalah dekonstruksi, gaya Derrida.

Dekonstruksi adalah sebuah strategi atau metode yang digunakan untuk membongkar, mendekonstruksi dan memformat ulang pemahaman dan menolak segala keterbatasan penafsiran atau bentuk kesimpulan yang baku. Dalam pemikiran keislaman, dekonstruksi dapat dipakai sebagai upaya menyingkap beberapa dimensi tradisi Islam dengan tujuan mengeliminasi klaim-klaim kebenaran dalam pemikiran Islam, khususnya pemikiran Islam klasik, karena bagaimanapun pemikiran itu dibangun di atas landasan *episteme* zamannya. (Tahir, 2014)

Dalam konteks analisis hukum modern, termasuk hukum Islam, dekonstruki merupakan salah satu metode dari studi hukum kritis. Metode dekonstruksi berupaya untuk membongkar pemikiran

yang telah terbentuk. Dengan melakukan pembongkaran, maka dapat dilakukan rekonstruksi pemikiran hukum. Hal ini digunakan karena interpretasi sejarah kerap didominasi oleh mereka yang memiliki kekuatan (otoritas). Interpretasi sejarah inilah yang kemudian digunakan untuk memperkuat upaya rekonstruksi hukum.

Pemikiran Hukum Islam Jasser Auda

Dari klasifikasi pendekatan di atas, Jaseer Auda mengusulkan pendekatan sistem terhadap teori hukum Islam kontemporer dan menyajikan beberapa usulan yang dapat meningkatkan keterbukaan dan kebermaksudan hukum Islam.

Jasser Auda menganggap bahwa ushul fikih (dasar hukum Islam) adalah sebuah sistem. Sebagai suatu sistem, akan dianalisis berdasarkan 6 fitur dari pendekatan sistem. Keenam fitur sistem yang ditawarkan oleh Jasser Auda adalah kognisi, keutuhan, keterbukaan, interrelasi hierarkis, multidimensi, dan berorientasi pada tujuan. (Auda, 2008)

Membaca karya Jasser Auda, maka secara eksplisit dapat disimpulkan bahwa cara berpikir atau pendekatan yang digunakan adalah pendekatan sistem. Sistem merupakan salah satu aliran dalam filsafat. Filsafat dan teori sistem muncul pada paruh kedua abad dua puluh sebagai antitesis terhadap filsafat modern dan filsafat postmodern. Teori dan filsafat sistem menjadi penting maknanya karena ini menolak pandangan, reduksionis kaum modernis, yang menganggap bahwa semua pengalaman manusia dapat dianalisis dengan pendekatan sebab-akibat. (Rofiah, 2016) exclusive, legalistic rather than moralistic and so forth. These issues have drawn attention from Muslim scholars, such as JasserAudah. He develops a multi approach to Islamic law and advances a shifting paradigm in apprehending Islamic law from the logic of cause of law (illat

Menurut Auda letak penting filsafat sistem Islam yang dia ajukan adalah karena filsafat selalu terkait dengan logika yang

merupakan inti dari alasan hukum *(the heart of reasoning about law).* Sementara sistem merupakan disiplin ilmu baru yang independen yang meliputi sejumlah sub-disiplin, seperti *cognitive science* dan *cognitive culture*. Jika kemudian ini diterapkan dalam pengembangan hukum Islam, maka *cognitive science* dapat digunakan untuk mengembangkan teori hukum Islam, sedangkan *cognitive culture* dapat dipakai untuk mengembangkan konsep 'urf.

Mencermati uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa teori sistem merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari filsafat, sehingga dapat dibenarkan kenapa kemudian Auda berpretensi bahwa teori sistem dapat dijadikan sebagai filsafat dan juga metodologi untuk menganalisis suatu permasalahan, terutama hukum. Jika teori sistem diajukan sebagai filsafat dan metodologi bagi hukum Islam, maka ini tidak dapat dipisahkan dari ontologi, epistemologi, dan juga aksiologi hukum Islam, di sinilah dapat ditarik benang merahnya dengan wacana maqasid.

Auda memperkenalkan teori yang dia namakan dengan teori sistem, yang sebenarnya dapat dilihat kemiripannya dengan pandangan para pemikir teori sistem Barat seperti Ludwig Von Bartalanffy, Russel L. Ackoff, dan Kenneth Boulding. (Asy'arie, 2001) Tetapi, seperti yang diklaimnya, perbedaan teori sistem yang diajukannya dengan teori sistem yang lain yaitu, kalau teori sistem yang ada lebih berorientasi pada dunia fisik, karenanya tidak dapat diaplikasikan pada dunia filsafat dan hukum Islam, maka orisinalitas teori sistem yang diajukannya terletak pada sifat keterbukaan *(openness)* atau interaksi hukum dengan lingkungan luar.

Berdasarkan pengertian sistem semacam itu, dapat disimpulkan bahwa yang dimaksud dengan pendekatan sistem adalah sebuah pendekatan holistik, di mana sebuah entitas merupakan bagian dari keseluruhan sistem yang terdiri dari sejumlah sub-sistem. (Muhaimin, 2008) Dengan demikian, ini sangat terkait dengan kegiatan mengidentifikasi kebutuhan, memilih problem, mengidentifikasi syarat-syarat penyelesaian masalah, memilih

alternatif penyelesaian masalah yang paling tepat, memilih, menetapkan, dan menggunakan metode dan alat yang tepat, serta mengevaluasi hasil dan merevisi sebagian atau seluruh sistem yang dilaksanakan, sehingga dapat memenuhi kebutuhan dalam menyelesaikan masalah secara lebih baik.

Pengertian tersebut jika diaplikasikan sebagai perangkat untuk menjelaskan kerangka sistem hukum Islam, maka Islam merupakan supra-sistem yang salah satu sistem yang dicakupnya adalah fiqih dengan ushul fiqih sebagai perangkat pengembangnya. Sebagai pengembang fiqh, ushul fiqih dengan perangkatnya menyediakan seperangkat sistem yang mengatur untuk itu.

Sumber hukum Islam, yang telah disepakati oleh para ulama, bersumber dari wahyu maupun akal (ijtihad), termasuk di dalamnya adalah maqasid syariah. Maqasid memiliki sistem yang yang terkonsep. Masing-masing sub-sistem tersebut memiliki unit dan elemen yang masih dapat diuraikan lagi menjadi unit dan elemen yang lebih kecil. Satu hal yang pasti di sini adalah bahwa setiap sistem, sub-sistem, unit, dan elemen memiliki dan menjalankan fungsi yang berbeda dalam mencapai tujuan.

Jasser Auda menggunakan maqasid syariah sebagai pendekatan sistem, seperti penjelasan di atas, dalam menganalisa hukum Islam. Auda menyimpulkan bahwa maqasid syariah dapat dijadikan metode ijtihad dalam mengambil istinbath hukum Islam. Dengan kata lain, maqasid syariah dapat dijadikan sebagai sumber hukum Islam. (Arfan, 2013)

Ada empat alasan yang mendasari argumen Auda di atas. *Pertama*, *fahm dilâlat al-maqâsid,* artinya bolehnya seorang mujtahid mengambil sebuah kesimpulan makna terhadap sebuah teks syariat lewat maqasid. Kaidah ini bisa kita lihat penerapannya pada kasus Bani Quraydah.

Bermula dari hadis Nabi yang diceritakan dari Ibnu Umar bahwa Nabi bersabda pada perang Al-Ahzab: *"jangan salah seorang dari kalian salat Asar kecuali di perkampungan Yahudi Bani Quraydah".* Maka sebagian sahabat Nabi telah mendapati waktu Asar di jalan

(sebelum sampai di Bani Quraydah), lalu sebagian sahabat berkata: *"kami tidak akan salat sebelum sampai"*, dan sebagian lain berkata: "*kami akan tetap akan salat di jalan*". Dengan berpatokan pada hadis tersebut, Auda berargumen bahwa ijtihad sahabat dalam kisah hadis tersebut di dasarkan pada *'illat* yang dipahami sebagian sahabat dengan yang lain berbeda, sehingga mengakibatkan perbedaan hasil ijtihad. Bermula saat Nabi bersabda untuk tidak salat Zuhur atau Asar kecuali di kampung Bani Quraydah itu maka *dilâlah zahirah*-nya menunjukan bahwa harus salat di kampung Bani Quraydah, dan *'illat*-nya adalah sampai ke kampung tersebut, namun maqasid (maksud dan tujuan yang dipahami secara kontekstual) adalah *al-isra'* (bersegera untuk sampai kampung itu sebelum waktu salat habis), maka *dilâlat al-maqâsid*-nya adalah bersegera dan salat di tengah jalan.

Kedua, taghayyur al-fatwâ bi taghayyur al-zaman hasb al-maqâsid, artinya relatifitas sebuah fatwa hukum itu ditentukan dengan relatifitasnya maqasid pada suatu zaman yang relatif dan dinamis. Ini dibuktikan dengan beberapa ijtihad Umar RA, seperti tidak menetapkan hukuman potong tangan bagi seorang pencuri dalam kondisi zaman yang sedang paceklik; tidak memberi bagian zakat pada muallaf yang kaya dan mampu. (Arfan, 2015)

Ketiga, hall al-ta'arud bi i'itibâr al-maqâsid, artinya penyelesaian kontradiksi dalil dengan pertimbangan maqasid. Dalam usul fikih, ketika terjadi kontradiksi lahiriyah antara dalil, maka ada tiga macam solusi, yaitu al-nasakh, al-tarjih dan al-jam' yang sebenarnya bisa juga solusi ini dilakukan dengan pertimbangan maqasid. Hal ini telah dibuktikan dengan beberapa perbuatan Nabi SAW, seperti membolehkan ziarah kubur setelah sebelumnya dilarang, melarang menyimpan daging qurban, setelah sebelumnya dianjurkan.

Keempat, man al-hiyâl al-fiqhiyah atau larangan *hilah*/trik hukum. Secara umum, para ulama telah sepakat mengharamkan hilah hukum, sebagaimana larangan Nabi SAW melarang praktik *muhallil.* Yakni melakukan pernikahan dengan janda cerai/talak tiga yang bertujuan hanya untuk menghalalkan kembali hubungan seks

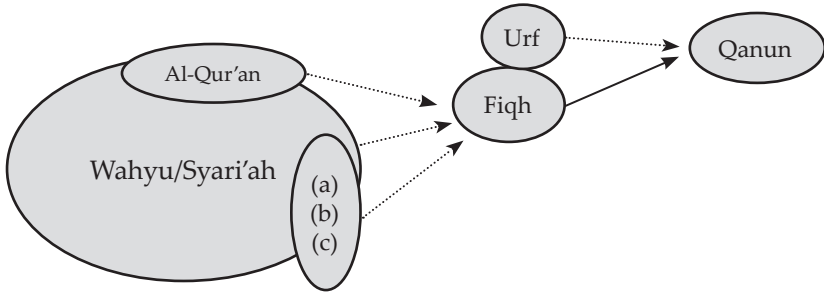
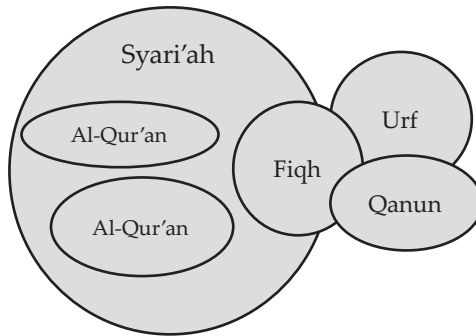
antara janda tersebut dengan bekas suaminya. (Arfan, 2013)

Berdasarkan empat alasan di atas, Auda mengusulkan lima strategi untuk menjadikan maqasid sebagai metodologi baru dalam berijtihad, yaitu: (a) harus ada keberanian untuk merubah mazhab secara teoritis, (b) merubah dari berfikir literalism menjadi neo-literalism, (c) melakukan pendekatan filsafat dekonstruksi, (d) berada di tengah-tengah (moderat) di antara literalisme dan historisme dengan batasan bahwa literalis tidak boleh melalaikan *maslahah* dan historis tidak boleh melampaui wewenang wahyu dan dengan mengembalikan posisi *maqasid* pada tempat semula dan (e) terus mengoptimalkan peran konsep *maqasid* dalam pembaharuan Islam di segala bidang.

Jasser Auda mengelaborasi beberapa konsep tentang sistem dan menggunakan enam fitur sistem yang dinilai cocok untuk menganalisis (filsafat) hukum Islam. Keenam fitur sistem tersebut adalah (1) dimensi kognisi dari pemikiran keagamaan *(cognition, cognitive system)*, (2) kemenyeluruhan *(wholeness)*, (3) keterbukaan *(openness)*, (4) hierarki berpikir yang saling mempengaruhi *(interrelated hierarchy)*, (5) berpikir keagamaan yang melibatkan berbagai dimensi *(multidimensionality)* dan (6) kebermaksudan *(purposefullness)*.

1. Sistem Kognisi *(Cognition)*

Dimensi fitur kognitif *(al-idrakiyyah, cognition)* mengusulkan sistem hukum Islam yang memisahkan wahyu dari kognisinya. Itu artinya, fikih digeser dari klaim sebagai bidang pengetahuan Ilahiah (syariah), yang selalu benar, menuju bidang kognisi (pemahaman rasio) manusia, yang belum tentu kebenarannya. Pembedaan yang jelas antara syariah dan fikih ini berimplikasi pada tidak adanya pendapat fikih praktis yang dikualifikasikan atau diklaim sebagai suatu pengetahuan Ilahi.

Untuk memperjelas, perhatikan gambar berikut:

Gambar 1: Pola hubungan fikih, syariah, 'urf, dan qanun menurut Jasser Auda

Gambar 2: Pola hubungan fikih, syariah, 'urf, dan qanun menurut ulama tradisional

Karena syariat datangnya dari fiqh atau pemahaman maka pola hubungan antara fiqih, syari'ah,'urf, dan qanun lihat dapat dilukiskan dengan Gambar 1, sedangkan Gambar 2 memperlihatkan hubungan antara fiqh, syari'ah,'urf, dan qanun menurut ulama tradisonal. (Faisol, 2012)

Fiqih, oleh karena itu, harus digeser dari posisi pengetahuan wahyu kepada posisi pemahaman manusia yang dihasilkan dari pengetahuan terhadap wahyu. Ini mengimplikasikan bahwa tidak ada lagi praktek fiqih yang dikualifikasikan sebagai materi keyakinan tanpa memperhatikan pertimbangan otentisitas *(tsubut),* implikasi bahasa *(dilâlah),* ijma dan pemikiran qiyas. Lebih jauh lagi,

kedudukan tradisi kenabian (sunah) digeser keluar dari lingkaran pengetahuan wahyu dan kepada posisi diagram garis yang membawa kepada terma teori sistem. (Auda, 2019)

Tradisi kenabian meliputi tiga kategori: (a) sebagai pembawa risalah kenabian, (b) sebagai seorang hakim dan pemimpin (teks harus di pahami sesuai konteks yang dimaksud), dan (c) sebagai manusia biasa. Tiga kategori ini secara otomatis konsekwensi tersendiri. Tradisi Nabi pada kategori (a) dan (b) masih dapat dijadikan sebagai bahan pertimbangan untuk memutuskan hukum. Misalnya, ketika Nabi menyelesaikan sengketa di antara sahabat. Meskipun demikian, tidak semua prilaku Nabi (a) dan (b) dapat dijadikan sebagai rujukan, kecuali yang ada korelasinya secara kontekstual. Adapun pada kategori (c), yakni Nabi sebagai manusia biasa, maka beliau tidak dapat dijadikan sebagai rujukan untuk memutuskan hukum. Sebagai contoh, ketika Nabi memakai gamis, maka hal ini harus di pahami sebagai bagian dari budaya Arab dan bukan bagian dari misi kenabian. Ini, tentu saja, berbeda ketika Nabi melakukan shalat. Dalam konteks di atas, posisi Nabi harus dipahami sebagai pembawa risalah ketuhanan agar dicontoh.

'Urf (tradisi/adat) atau, dalam makna lain, kondisi sosial, tidak bisa dinafikan mempunyai peran dalam proses pengambilan keputusan hukum. (Auda, 2015) Baik *'urf* maupun fiqih harus sama-sama memberi kontribusi terhadap *qanun,* di samping memberikan kebebasan kepada para pembuat undang-undang untuk mengkonversi kebiasaan-kebiasaan *'urf* dan hukum-hukum fiqih menjadi statuta-statuta yang paling sesuai dengan masyarakat dan kebutuhannya.

2. Sistem Kemenyeluruhan *(Wholeness)*

Fitur kemenyeluruhan *(al-kulliyyah, wholeness)* membenahi kelemahan ushul fiqh klasik yang sering menggunakan pendekatan reduksionis dan atomistik. Pendekatan atomistik terlihat dari sikap mengandalkan satu nash untuk menyelesaikan kasus-kasus yang dihadapinya, tanpa memandang nas-nas lain yang terkait.

Pendekatan atomistik ini kemudian memunculkan istilah *qath'i* dan *dzanni.* Misalnya pada dalil tentang perintah wajibnya sholat yang diistilahkan sebagai dalil *qath'i.*

Menurut Auda adanya pemisahan antara *qath'i* dan *dzanni* itu menyebabkan satu dalil hanya dilihat dari satu sudut pandang saja. Dalil tentang sholat hanya dilihat sebagai dalil perintah sholat saja, padahal seharusnya dapat dilihat dari berbagai sudut pandang, seperti mengapa dan untuk apa sholat itu harus dilakukan. Solusi yang ditawarkan adalah menerapkan prinsip holisme melalui operasionalisasi tafsir tematik yang tidak lagi terbatas pada ayat-ayat hukum, melainkan menjadikan seluruh ayat al-Quran sebagai pertimbangan dalam memutuskan hukum Islam.

3. Sistem Keterbukaan *(Openness)*

Sistem keterbukaan *(al-infitahyyah; openness)* berfungsi untuk memperluas jangkauan *'urf* (adat kebiasaan). Jika sebelumnya *'urf* dimaksudkan untuk mengakomodasi adat kebiasaan yang berbeda dengan adat kebiasaan Arab (titik tekannya hanya pada tempat, waktu, dan wilayah), maka *'urf* dalam konteks saat ini titik tekannya lebih pada pandangan dunia dan wawasan keilmuan seorang fakih (*nadzariyyat al-ma'rifah* yang dimiliki seorang *fakih*), selain ruang, waktu, dan wilayah. Pandangan dunia yang dimaksud harus kompeten, yaitu dibangun di atas basis ilmiah.

Implikasi praktis *'urf* dalam fikih tradisionalis (pemahaman 'urf sebelumanya) yang memahami bahwa *'urf* hanya terbatas pada adat kebiasaan setempat (arab), misalnya bisa kita lihat pada persoalan zakat fitrah. Bentuk zakat fitrah masih ditentukan berdasarkan bahan makanan abad ke-7 M yang disebutkan dalam hadis terkait, yaitu kurma dan gandum. Sedangkan jika 'urf dipahami sebagai pandangan dunia dan wawasan keilmuwan seorang fakih, maka zakat fitrah bisa berbentuk bahan makanan pokok yang berlaku pada daerah setempat selagi bisa memberi manfaat bagi mustahiq.

4. Sistem Hierarki Saling Berkaitan *(Interrelated Hierarchy)*

Sistem hierarki saling berkaitan *(al-harâkiriyyah al-mu'tamadah tabaduliyyan; interrelated hierarchy),* setidaknya memberikan perbaikan pada dua dimensi maqasid syariah. *Pertama*, perbaikan jangkauan maqasid. Jika sebelumnya maqasid tradisional bersifat partikular atau spesifik saja sehingga membatasi jangkauan maqasid, maka fitur hierarki saling berkaitan mengklasifikasi maqasid secara hierarkis.

Kedua, perbaikan jangkauan orang yang diliputi maqasid. Jika maqasid tradisional bersifat individual, maka fitur hierarki saling berkaitan memberikan dimensi sosial dan publik pada teori maqasid kontemporer. Implikasinya, maqasid menjangkau masyarakat, bangsa bahkan umat manusia. Selanjutnya, maqasid publik itulah yang diprioritaskan ketika menghadapi dilema dengan maqasid yang bercorak individual. (Faisol, 2012)

Misalnya pada kebutuhan akan aspek kejujuran dan kuatnya ingatan dalam persaksian, yang digambarkan oleh al-Quran dengan dua orang saksi yang adil. Sehingga dalam kasus kriminal modern bisa jadi cukup dengan satu saksi dan tidak harus dengan dua saksi asalkan yang bersangkutan mampu menunjukkan kejujuran dan data yang valid.

5. Sistem Multi-dimensionalitas *(Multidimensionality)*

Fitur multi-dimensionalitas *(ta'addud al-ab'âd; multidimensionality),* dikombinasikan dengan pendekatan maqasid, dapat menawarkan solusi atas dilema dalil-dalil yang bertentangan. Contohnya, sebuah atribut jika dipandang secara monodimensi, seperti perang dan damai, perintah dan larangan, kelaki-lakian atau kewanitaan dan seterusnya, akan menimbulkan kemungkinan besar pertentangan antardalil. Padahal, jika seseorang mau memperluas jangkauan penglihatannya dengan memasukkan satu dimensi lagi, yaitu maqasid, bisa jadi dalil-dalil yang seolah-olah bertentangan antara satu dan lainnya, sesungguhnya tidaklah demikian jika dilihat dan dibaca dalam konteks yang berbeda-beda. Jadi, kedua dalil yang

tampaknya bertentangan dapat dikonsiliasi (al-jam') pada suatu konteks baru, yaitu maqasid.

Jasser Auda memberi sebuah contoh menarik, yaitu dikotomi agama dan ilmu pengetahuan. Dua hal tersebut, yaitu agama dan ilmu pengetahuan selalu dipertentangkan. Agama bersifat wahyu dan karenanya harus dijadikan konsep sentral. Padahal agama dan ilmu pengetahuan bisa dilihat sebagai saling melengkapi untuk meraih kebahagiaan hidup. Menurut Jasser Auda, cara pandang mazhab-mazhab fikih tradisional banyak menggunakan cara berfikir satu dimensi dan berpasang-pasangan *(one dimensional and binary thinking)*. Jasser Auda menawarkan cara berpikir yang multi-dimensi untuk memperluas klasifikasi biner agar mampu memberikan kontribusi fleksibilitas hukum Islam atau fiqh. (Auda, 2019)

Implikasinya adalah hukum Islam menjadi lebih fleksibel dalam menghadapi problematika kontemporer yang kompleks, bahkan dalil-dalil yang selama ini tidak difungsikan, dapat difungsikan kembali melalui fitur multi-dimensionalitas ini, dengan catatan dapat meraih maqasid yang diinginkan.

6. Sistem Kebermaksudan *(Purposefulness)*

Fitur kebermaksudan *(al-maqâshidiyyah; purposefulness)* ditujukan pada sumber-sumber primer, yaitu al-Quran dan Hadis dan juga ditujukan pada sumber-sumber rasional, yaitu Qiyas, Istihsan, dan lain-lain. Contoh reformasi ini adalah al-Quran ditelaah dengan pendekatan holistik, sehingga surat maupun ayat yang membahas tentang keimanan, kisah-kisah para Nabi, kehidupan akhirat, dan alam semesta, seluruhnya akan menjadi bagian dari sebuah gambar utuh, sehingga memainkan peranan dalam pembentukan hukum-hukum yuridis.

Autentitas hadis tidak sekadar mengacu pada koherensi sanad dan matan, melainkan ditambah juga dengan koherensi sistematis. Oleh karena itu, koherensi sistematis dapat menjadi sebutan bagi metode yang diusulkan oleh banyak reformis modern, yang

berpendapat bahwa autentitas hadis Nabi SAW perlu didasarkan pada sejauh mana hadis-hadis tersebut selaras dengan prinsip-prinsip Qur'an. Jadi, koherensi sistematis harus ditambahkan kepada persyaratan autentitas matan hadis Nabi.

Keenam fitur di atas sangat saling erat berkaitan, saling menembus *(semipermeable)* dan berhubungan antara satu dan lainnya, sehingga membentuk keutuhan sistem berpikir. Namun, satu fitur yang menjangkau semua fitur yang lain dan merepresentasikan inti metodologi analisis sistem adalah fitur kebermaksudan. Hal ini menyebabkan Jasser Auda menempatkan maqasid syariah sebagai prinsip mendasar dan metodologi fundamental dalam reformasi hukum Islam kontemporer yang dia gaungkan.

Mengingat efektivitas suatu sistem diukur berdasarkan tingkat pencapaian tujuannya, maka efektivitas sistem hukum Islam dinilai berdasarkan tingkat pencapaian *maqasid syariah*-nya. Dengan kata lain, sejauh mana tingkat *problem solving*-nya terhadap permasalahan tertentu, apakah lebih efektif, lebih berdaya guna, dan lebih membawa manfaat yang besar bagi umat dan kemanusiaan.

Penutup

Pada intinya, Jasser Auda menegaskan bahwa maqasid syariah merupakan tujuan inti dari seluruh metodologi ijtihad ushul, baik yang linguistik maupun rasional. Lebih jauh, realisasi maqasid, dari sudut pandang sistem, mempertahankan keterbukaan, pembaruan, realisme, dan keluwesan dalam sistem hukum Islam. Oleh karena itu, validitas ijtihad maupun validitas suatu hukum harus ditentukan berdasarkan tingkatan realisasi maqasid syariah yang ia lakukan. Dengan demikian, hasil ijtihad atau konklusi hukum yang mencapai maqasid harus disahkan.

Apa yang dihasilkan oleh Auda, bukanlah sesuatu yang hanya berhenti pada tataran ideologis semata, melainkan sesuatu yang selalu berdialog dengan historisitas manusia. Ketika menetapkan hukum misalnya, maka tidak adil jika mempertimbangkan dimensi tertentu saja, tetapi harus menempatkannya sebagai sebuah

spektrum, sehingga akan tampak bahwa sesungguhnya warna-warni itu sangat indah. Dalam kata lain, hukum yang ditetapkan tidak bisa dilepaskan dari dimensi bahasa, tempat, waktu, geografi, ekonomi, agama, politik, demografi, sains, dan kultur masyarakat. Dengan mempertimbangkan dimensi historisitas ruang dan waktu, maka hukum Islam tidak lagi menampakkan wajah statis melainkan wajah yang dinamis, yang selalu melibatkan kerangka teori historis, yaitu *origins, change,* dan *development.*

Daftar Pustaka

Abdullah. M. A. (2015). *"Pengantar" dalam Jasser Auda, Membumikan Hukum Islam Melalui Maqashid Syariah, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im*. Mizan.

Al-Awani, T. J. (2004). *Madkhal ila Fiqh al-Aqalliyat*.

Anwar, H. (1999). *Wilayah al-Mar'ah fi al-Fiqh al-Islami*. Imam Saud Islamic University.

Arfan, A. (2013). Maqasid al-Syariah sebagai Sumber Hukum Islam Analisis Terhadap Pemikiran Jasser Auda. In *Al-Manahij Jurnal kajian Hukum Islam 7*(2), 183–194.

Arfan, A. (2015). Lima Prinsip Istinbat Kontemporer Sebagai Konklusi Pembaharuan Dalam Teori Penetapan Hukum Islam. In *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* (Vol. 9, Nomor 2, hal. 223–236). https://doi.org/10.24090/mnh.v9i2.492

Asy'arie, M. (2001). *Filsafat Islam: Sunnah Nabi dalam Berpikir*. LESFI.

Asyur, I. (1988). *Alaysa Subhi Biqorib*. al-Syirkah at-Tunisiyah li Funun Rasm.

Auda, J. (n.d.). *Islam and Development*. www.jasserauda.net

Auda, J. (2015). *Maqasid Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach, terj. Rosidin dan Ali Abd el-Mun'im, Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*. Mizan.

Auda, J. (2019). Systems as Philosophy and Methodology for Analysis. *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, 26–55. https://doi.org/10.2307/j.ctvkc67tg.8

Auda. J. (2008). *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*. The International Institute of Islamic Thought.

Faisol, M. (2012). Pendekatan Sistem Jasser Auda Terhadap Hukum Islam: Ke Arah Fiqh Post-Postmodernisme. *Kalam*, *6*(1), 39. https://doi.org/10.24042/klm.v6i1.393

Fatani. I. (1998). *Ikhtilaf al-Darayni* (K.- 2 (ed.)). Dar al-Salam.

Kuznan, C. (2002). *Modernisme Islam, 1840-1940*. Oxford University Press.

Mon'im, A. A. (2013). *Sebuah Studi Pengenalan Mengenai Jasser Audah dan Signifikansi Pemikirannya pada Dunia Intelektualitas Muslim Kontemporer*. SUKA Press.

Moosa, E. (2003). *The Debts dan Burdens of Critical Islam dalam Progressive Muslims*. Oneworld.

Muhaimin. (2008). *Paradigma Pendidikan Islam* (4 ed.). Remaja Rosdakarya.

Rahman. F. (1970). Islamic Modernisme: Its Scope, Method and Alternatives. *International Journal of Middle East Studies*, *1*(4), 229.

Rofiah, K. (2016). Teori Sistem sebagai Filosofi dan Metodologi Analisis Hukum Islam yang Berorientasi Maqashid Al-Syari'ah (Telaah Atas Pemikiran Jasser Auda). *Istinbath*, *15*(1), 83–106.

Susanti, S. E. (2015). Pendekatan Sistem dalam Teori Hukum Islam (Membaca Pemikiran Jasser Auda). *Asy-Syari'ah: Jurnal Hukum Islam*, *1*(1), 109–125.

Tahir. M. (2014). Studi Hukum Kritis dalam Kajian Hukum Islam. *Istinbath*, *13*(2), 207.

BAGIAN KELIMA:

PEMIKIRAN HUKUM DALAM KONTEKS KEINDONESIAAN

Menghidupkan Paradigma Integratif: Relevansi Pemikiran al-Ghazali dengan Dinamika Pembaruan Hukum Islam di Indonesia

Khaidarulloh

Pendahuluan

Tidak bisa dipungkiri bahwa eksistensi hukum Islam memiliki ruang tersendiri di dalam kehidupan masyarakat Muslim Indonesia. Kita tahu bahwa secara konstitusional, produk hukum Islam tersebut dapat kita jumpai di dalam beberapa aturan yang ada seperti Undang-undang Perkawinan (UUP), Kompilasi Hukum Islam (KHI), atau peraturan sejenis lainnya: zakat, wakaf hingga perkara ekonomi syari'ah. Hal ini, paling tidak secara historis, merupakan jawaban atas kegelisahan masyarakat Muslim ketika hidup di negara modern yang mana membutuhkan kepastian dalam sisi aspek legalitas hukum, sebagaimana asas utama dari produk hukum positif yang ada di Indonesia (Saeed, 2014:103). Meskipun demikian, sampai hari ini, isu-isu substantif hukum Islam masih terus menimbulkan diskursus yang selalu aktual didiskusikan, salah satunya adalah lambannya dalam soal terobosan atau pembaruan hukum (Rofiq, 2001:97). Oleh sebab itu, menggali kembali spirit pemikir hukum Islam seperti al-Ghazali dengan paradigma integrasi wahyu-nalar dalam diskursus epistemologi hukum Islam adalah sebuah hal yang penting untuk dilakukan, khususnya demi

menjawab dinamisnya realitas hukum di masyarakat, juga untuk menimbang kembali metodologi apa yang paling relevan dalam konteks pembaruan hukum Islam di Indonesia.

Ketika membincang tokoh, apalagi karyanya yang dinilai oleh sebagian orang mendapat posisi penting dalam dinamika kehidupan, khususnya pengaruhnya pada hukum Islam baik dalam tataran teoretis atau acuan praktis, meniscayakan pengkajian yang mendalam. Hal ini agar mewujudkan pengetahuan yang lengkap dan demi terciptanya pemahaman atas ketokohan dan kontribusinya tersebut secara terpadu dan sistematis. Dalam hal ketokohan al-Ghazali dan karyanya *al-Mustasfa* sebagai karya monumental dalam ilmu usul fikih sekaligus seberapa penting tesis paradigma hukumnya, maka sebelumnya perlu kita ketahui bahwa dalam masalah pembaruan metode penemuan hukum Islam, sebuah paradigma merupakan hal yang sangat penting. Telah banyak sarjana melakukan pembaruan metode penemuan hukum Islam dengan corak pradigmanya masing-masing baik dari paradigma teologis, paradigma linguistik hingga paradigma metodologis. Ketiga paradigma ini, meminjam pendapat Syamsul Anwar, kini dinilai semakin berat menjawab berbagai macam perkembangan hukum Islam di masa kontemporer seperti saat ini (Anwar, 2003:1), meskipun upaya pembaruan metode penemuan hukum Islam tersebut selalu dilakukan.

Pembaruan tersebut sangat bervariasi seperti dari kalangan dekonstruksionalis yang mana terkesan sekuler hingga kalangan konstruksionalis oleh mereka yang tergolong ke dalam barisan pendukung Islamisasi pengetahuan yang berpusat pada *International Institute of Islamic Thought* (Safi, 2001:2). Namun, tetap saja oleh sebagian pakar masih belum bisa menjawab tuntas tuntutan zaman. Oleh karena itu, diperlukan paradigma alternatif yang dapat menjadi landasan baru dalam metode penemuan hukum Islam. Al-Ghazali dalam karyanya *al-Mustasfa*, sebagaimana hasil riset Syamsul Anwar, dinilai memberikan pandangan penting dalam sejauhmana ia berkontribusi dalam pembaruan metode

penemuan hukum Islam, meskipun dalam satu sisi ia menyimpang dari paradigma kebanyakan di kalangan ulama usul fikih (Anwar, 2003:3).

Bertolak dari uraian-uraian tersebut di atas, maka perlu didiskusikan kembali ketokohan Al-Ghazali dan karyanya *al-Mustasfa* tersebut sebagai tradisi akademik sehingga mempertajam wawasan keilmuan, khususnya bagi pengkaji hukum Islam. Walaupun pembahasan dalam tulisan ini tergolong relatif singkat dan cenderung bersifat deskriptif, ini semata-mata karena objek materi kajian yang cukup luas, sehingga sangat tidak mungkin pada kesempatan yang singkat ini didapatkan pemahaman yang holistik. Untuk itu, fokus kajian dalam tulisan ini terbatas pada bagaimana deskripsi ketokohan al-Ghazali dan karyanya *al-Mustasfa*, serta bagaimana pembaruan metode penemuan hukum Islam model al-Ghazali melalui karyanya *al-Mustasfa* yang sering disebut sebagai paradigma integratif (Anwar, 2003:8) ini mampu memberikan kontibusi, atau minimal ditemukan relevansi dan inspirasi bagi arah baru pembaruan hukum Islam di Indonesia.

Profil Singkat al-Ghazali

Tokoh dengan nama lengkap Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad ibn Ahmad at-Tusi al-Ghazali (450-505 H/1058-1111 M) adalah intelektual Muslim yang pemikirannya banyak mempengaruhi umat Islam. Meskipun ia merupakan tokoh pemikir produk abad pertengahan, namun buah pikirannya sampai saat ini masih hidup subur, bahkan tertancap kuat dalam masyarakat Sunni Muslim. Ia adalah seorang pemikir yang tidak saja mendalam, tapi juga sangat produktif dengan karya-karyanya yang meliputi bidang kalam, filsafat, tasawuf, fikih dan politik.(Syamsuddin, 2013)

Al-Ghazali lahir di Thus, Khurasan, dekat Masyhad sekarang (kota kedua terbesar di Iran) pada 450 H/ 1058 M. Dia dan saudaranya, Ahmad, ditinggal yatim pada usia dini. Pendidikannya dimulai di Thus. Lalu, al-Ghazali pergi ke Jurjan. Dan sesudah satu periode lebih lanjut di Thus, dia ke Naisabur, tempat dia menjadi

murid Al-Juwayni Imam Al-Haramain hingga meninggalnya yang terakhir pada 478 H/ 1085 M. Dari Naisabur, pada 478 H/1085 M, al-Ghazali pergi ke kampus Nizam Al-Mulk, yang menarik banyak sarjana, dan di sana dia diterima dengan kehormatan dan kemuliaan (Rodin, 2005:87).

Lingkungan pertama yang membentuk "kesadaran" al-Ghazali adalah lingkungan keluarganya sendiri. Informasi tentang keluarganya tidak banyak ditemukan. Namun, jelas bahwa keluarga ini adalah keluarga yang taat menjalankan agama. Ayahnya adalah seorang penenun wol dengan ekonomi sederhana tetapi religius dalam sikapnya. la suka mendatangi diskusi-diskusi para ulama dan ikut menyumbang dana untuk kegiatan mereka sesuai dengan kemampuannya. la sangat mengharapkan anaknya menjadi ulama yang selalu memberi nasehat kepada umat. Ayahnya meninggal ketika al-Ghazali dan saudaranya Ahmad (w. 1126) masih kecil. Sebelum meninggal, al-Ghazali dan Ahmad dititipkan pada salah seorang teman ayahnya, seorang Sufi yang hidup sangat sederhana, Ahmad ar-Razkani. Suasana sufistik ini menjadi lingkungan kedua yang turut membentuk "kesadaran" al-Ghazali. Suasana dalam kedua lingkungan ini dialaminya selama ia menetap di Thus, diperkirakan sampai al-Ghazali berusia 15 tahun (450-465 H). Tentang ibunya, Margareth Smith mencatat, bahwa ibunya masih hidup dan berada di Baghdad ketika ia dan saudaranya, Ahmad, sudah menjadi terkenal (Sibawaihi, 2004:37).

Pengembaraan al-Ghazali dimulai pada usia 15 tahun. Pada usia ini, al-Ghazali pergi ke Jurjan untuk berguru pada Abu Nast al-Ismaili. Pada usia 19 atau 20 tahun, al-Ghazali terus pergi ke Naisabur, dan berguru pada al-Juwayni hingga ia berusia 28 tahun. Selama di madrasah Naisabur ini, al-Ghazali mempelajari teologi, hukum, dan filsafat. Menurut Ibn Khallikan, di bawah bimbingan gurunya itu, ia sungguh-sungguh belajar dan berijtihad sampai benar-benar menguasai berbagai persoalan mazhab-mazhab, perbedaan pendapatnya, perbantahannya, teologinya, usul fikihnya, logikanya, dan membaca filsafat maupun hal-hal lain yang

berkaitan dengannya, serta menguasai berbagai pendapat tentang semua cabang ilmu tersebut. Al-Ghazali juga mampu menjawab tantangan dan mematahkan pendapat lawan-lawannya mengenai semua ilmu tersebut, serta mampu menulis karya-karya yang paling baik dalam semua bidang itu, yang semuanya diwujudkan dalam waktu yang relatif singkat (Sibawaihi, 2004:36).

Sepeninggal al-Juwayni, al-Ghazali pergi ke kota Mu'askar yang ketika itu menjadi gudang para sarjana. Di sinilah ia berjumpa dengan Nizam al-Mulk. Kehadiran al-Ghazali disambut baik oleh wazir ini, dan sudah bisa dipastikan bahwa oleh karena kedalaman ilmunya, semua peserta mengakui kehebatan dan keunggulannya. Dengan demikian, jadilah al-Ghazali "Imam" di wilayah Khurasan ketika itu. la tinggal di kota Mu'askar ini hingga berumur 34 tahun. Melihat kepakaran al-Ghazali dalam bidang fikih, teologi, dan filsafat, maka wazir Nizam al-Mulk mengangkatnya menjadi "guru besar" teologi dan "rektor" di madrasah Nizamiyyah di Baghdad, yang telah didirikan pada 1065. Pengangkatan itu terjadi pada 484/ Juli 1091. Jadi, saat menjadi guru besar (*professor*), al-Ghazali baru berusia 34 tahun. Selama tinggal di Baghdad, al-Ghazali meniti karir akademiknya hingga mencapai kesuksesan, dan mengantarkannya menjadi sosok atau tokoh terkenal di seantero Irak.

Selama 4 tahun, ia mengajar sekitar 300-an siswa dan ulama, termasuk di antaranya beberapa pemuka mazhab Hanbali semisal Ibn Aqil dan Abu al-Khattab—suatu hal yang amat langka terjadi pada saat permusuhan antar mazhab sangat runcing seperti masa itu. Karenanya, dengan cepat al-Ghazali menjadi terkenal di Irak, hampir saja mengalahkan popularitas penguasa dan panglima di ibukota Abbasiyyah itu. Dalam waktu yang sama, secara otodidak, ia juga mempelajari filsafat dan menulis beberapa buku. Dalam tempo kurang dari dua tahun, ia sudah menguasai filsafat Yunani, terutama yang sudah diolah oleh para filsuf Muslim (*falasifah*) semisal al-Farabi (870-950), Ibn Rusyd (980-1037), Ibn Miskawayh (936-1030), dan al-Ikhwan as-Safa (Sibawaihi, 2004:37). Namun pada suatu saat yang tidak dijelaskannya secara khusus, tetapi

dapat dipastikan sebelum perpindahannya ke Baghdad, al-Ghazali mengalami fase *skeptisisme*, dan menimbulkan awal pencarian yang penuh semangat terhadap sikap intelektual yang lebih memuaskan dan cara hidup yang lebih berguna (Abdullah, 2002:28).

Al-Ghazali keluar dari Baghdad pada tahun 488/1095 dan menuju Syam untuk menjalani kehidupan Sufi. Setelahnya ia pergi ke Jerussalem kemudian pergi naik haji pada tahun 489/1096 diteruskan ke Damaskus dan kembali lagi ke kampung halaman di Thus dan menjalani kehidupan sufi sampai tahun 499/1106 dan kembali mengajar di Perguruan Nizamiah Naisabur di mana ia dulunya berguru kepada al-Juwaini. Setelah beberapa lama menjalani kehidupan sufi tersebut, kemudian ia memutuskan untuk kembali ke dunia pendidikan dengan alasan, 1) berkembangnya aliran filsafat yang dinilai sekuler, 2) berkembangnya ajaran tasawuf yang melalaikan syari'at lahiriyah ketika seseorang yang sudah mencapai level tertentu, 3) ajaran Bathiniah dengan konsep imam-nya, dan 4) kondisi pemimpin yang mengalami degradasi moral pada saat itu (Anwar, 2003:35).

Demikianlah sekelumit profil al-Ghazali yang dapat dijelaskan dalam paparan di atas. Singkatnya, kehidupan al-Ghazali ternyata sangat kompleks baik dari posisinya sebagai yatim saat kecil hingga menjadi intelektual saat dewasa sampai menjalani kehidupan sufi dan kembali lagi kepada dunia pendidikan sebagai wujud tanggung jawabnya kepada umat Islam pada saat itu.

Profil singkat Kitab *al-Mustasfa*

Kitab *al-Mustasfa* (sekitar tahun 499 H/1106 M) merupakan sebuah kitab yang ditulis atas permintaan mahasiswa-mahasiswa al-Ghazali yang menginginkan sebuah buku tentang teori hukum Islam agar mereka memiliki buku panduan yang tidak terlalu rumit, tetapi juga tidak terlalu sederhana (Anwar, 2003:53). Tidak terdapat Informasi memadai terkait berapa lama al-Ghazali menyelesaikan tugas penulisan kitab ini. Watt, Bagley dan Hourani, seperti yang dikutip Syamsul Anwar, memperkirakan tugas ini berlangsung

selama tiga tahun sampai 503/1109, atau karya ini menandakan kitab yang dibuat pada masa pensiun al-Ghazali. *Al-Mustasfa*, menurut kronologi Hourani, merupakan kitab terakhirnya al-Ghazali mengenai hukum Islam (Anwar, 2003:36).

Al-Mustasfa ditulis al-Ghazali pada bagian akhir dari periode hidupnya. Karya ini mewakili suatu tahap perkembangan yang telah matang dari pemikiran penulisnya. Sesuai dengan judulnya *al-Mustasfa* yang berarti pilihan, muatan karya ini adalah seleksi dan pemadatan pengalaman penulisnya mengenai teori hukum Islam. Tanggal penyelesaian karya ini disebutkan dalam *kolofon* dua manuskripnya, dan dicatat juga oleh Ibn Khallikan yaitu pada tahun 503/1109. Buku ini sangat populer dan berpengaruh terhadap penulis-penulis sepeninggalnya. Ibnu Khaldun menyatakan bahwa karya ini sebagai salah satu dari karya induk usul fikih aliran *Mutakallimin* (Anwar, 2003:52). Kitab ini juga mendapat perhatian para pengkaji usul fikih yang tampak dalam adanya sejumlah syarah dan ringkasan yang dibuat terhadapnya, misalnya syarah (komentar) yang ditulis Abu Ali Husain Abd al-Aziz al-Fahri al-Balansi, ringkasan oleh Abu al-Walid Muhammad Ibn Ahmad Ibn Muhammad Ibn Rasyid, ringkasan oleh Abu al-Abbas al-Asybili dan lain-lain (Anwar, 2003:54) yang sengaja tidak disebut di sini.

Dalam menyusun karya-karyanya, al-Ghazali amat mementingkan kecermatan penyusunan sistematika dan organisasi penulisan. Menurutnya, sistematika yang baik dalam penyusunan suatu karya akan memudahkan pembaca menguasai suatu isi karya tersebut. Sebaliknya orang tidak akan dapat menguasai dengan mudah isi suatu buku apabila kajian buku itu tidak diorganisasikan dalam suatu sistematika yang baik. Dalam hal ini al-Ghazali mengatakan, sistematika penyusunan *al-Mustasfa* adalah unik karena mamadukan antara penataan materi yang rapi serta penyelidikan isi yang cermat dan pertengahan antara uraian singkat yang tidak memadai dan uraian panjang yang membosankan. Sistematika *al-Mustasfa* berbeda dengan yang umumnya diikuti oleh penulis usul fikih baik sebelumnya atau sesudahnya. Pada

umumnya penulis usul fikih memulai karya mereka dengan kajian mengenai bahasa hukum dan premis-premis kebahasaan dalam penalaran hukum, kemudian dilanjutkan dengan dalil-dalil hukum baik yang disepakati maupun yang diperselisihkan, selanjutnya diteruskan dengan pembahasaan tentang mujtahid dan aktifitasnya, ijtihad, serta konsep-konsep terkait *istita'* dan taklid, lalu diakhiri dengan tarjih. Tentu saja terdapat perbedaan detail pengorganisasian materi ini—tidak mungkin disebutkan di sini, namun pada umumnya seperti ini (Anwar, 2003:55).

Secara keseluruhan, *al-Mustasfa* oleh al-Ghazali diorganisasikan kajiannya dalam apa yang disebut dengan "kutub." Karya ini dibuat dalam empat kutub dan didahului satu bagian pendahuluan. Penggunaan istilah kutub oleh penyusunnya, oleh Syamsul Anwar, dinilai barangkali dimaksudkan untuk menunjukkan bahwa semua materi yang dikaji dalam kutub adalah saling bersangkutan, satu kesatuan, saling terkait satu sama lain secara erat, dan berpusat pada satu idea sentral yang menjadi porosnya. Pembahasan teori hukum Islam dalam empat kutub ini sebenarnya sesuai dengan empat pertanyaan dasar usul fikih dan bertujuan untuk menjawabnya secara berurutan dan logis.

Pertanyaan-pertanyaan pokok dimaksud di atas antara lain (1) apakah hukum syar'i? Pertanyaan pertama ini digarap al-Ghazali dalam kutub pertama tentang hukum syar'i, (2) di mana hukum syar'i itu ditemukan? atau sumber hukum syar'i? pertanyaan kedua ini digarap al-Ghazali dalam kutub kedua mengenai sumber-sumber hukum syar'i (3) bagaimana cara/metode menemukan hukum di dalam hukum syar'i? pertanyaan ketiga ini dikaji dalam kutub ketiga tentang metode penemuan hukum syar'i, dan (4) siapa yang berwenang melakukan penemuan hukum syar'i dari sumber-sumber tersebut? pertanyaan keempat ini dikaji dalam kutub empat tentang mujtahid dan aktifitasnya, ijitihad dan konsep-konsep terkait dengan masalah ijtihad (Anwar, 2003:56).

Keterangan singkat di atas setidaknya memberikan gambaran betapa kitab *al-Mustasfa* mempunyai latar belakang setting sosial

yang panjang. Selain itu, dalam masalah naskahnya tidak lepas dari taat asas pada sistematika penulisan hingga pengorganisasian materi yang detail dan ketat. Adapun gambaran umum muatan isi di dalamnya akan coba dibahas dalam tulisan berikut.

Gambaran umum muatan kitab *al-Mustasfa*

Bagian Pendahuluan

Sebelum masuk ke dalam kutub-kutub yang mencerminkan isi pokok karya ini, terdapat bagian pendahuluan [hlm. 8-68] yang terdiri atas tiga sub. Pertama adalah sekapur sirih [hlm. 8-10], al-Ghazali menjelaskan latar belakang dan motif mengapa ia menulis kitab ini. Sub kedua adalah pengantar (introduksi) [hlm. 11-8] di mana al-Ghazali menjelaskan apa itu usul fikih, kedudukannya dalam struktur ilmu-ilmu keislaman, sistematika dan ruang lingkup kajian usul fikih. Sub ketiga [hlm. 19-68] adalah mukaddimah, dinamakan oleh al-Ghazali, bagian ini menguraikan logika Yunani.

Kutub pertama mengenai hukum syar'i

Pembahasan tentang hukum syar'i pada bagian ini [hlm. 69-118] dibagi menjadi empat pokok bahasan. Pokok bahasan pertama [hlm. 68-80] mengenai hakikat hukum dimana al-Ghazali menyatakan hukum sebagai sapaan ilahi (*khittab asy-syar'*) yang ditujukan kepada perbuatan subyek hukum, dan tanpa adanya sapaan ini tidak ada hukum syar'i. Pokok bahasan kedua [hlm. 80-100] adalah mengenai pembagian hukum dan terdiri dari atas satu diskusi pendahuluan mengenai macam-macam hukum (wajib, haram, mubah, mandub dan makruh) dan lima belas masalah yang keseluruhannya merupakan uraian rinci mengenai masing-masing dari macam hukum tersebut serta erat kaitannya dengan perintah (*al-Amr*) dan larangan (*an-Nahy*). Pokok bahasan ketiga [hlm. 100-11] adalah tentang unsur-unsur hukum yang dalam istilah al-Ghazali disebut *arkan al-Hukm*, yang menurutnya meliputi materi hukum itu sendiri: pembuat hukum (*al-Hakim*), subyek hukum (*al-Mahkum Alaih*) dan Obyek hukum (*al-mahkum fih*). Pokok bahasan keempat

[hlm. 111-8] berisi diskusi tentang apa yang oleh al-Ghazali disebut sebab-sebab hukum dan hubungan hukum dengan sebab-sebab tersebut. Tetapi sebenarnya apa yang dikaji di sini adalah apa yang disebut hukum *wad'i*.

Kutub kedua: sumber-sumber hukum syar'i

Uraian bagian ini [hlm. 119-259] dimulai dengan menegaskan bahwa sumber-sumber hukum Islam itu ada empat yaitu 1) al-Kitab, 2) Sunnah Nabi SAW, 3) ijmak (konsensus), dan 4) dalil akal. Sistematika uraian bagian ini dibagi menjadi empat sesuai dengan jumlah sumber di atas, tetapi kemudian ditambah dengan penutup (*khatimah*) di mana diuraikan empat sumber tambahan yang oleh imam al-Ghazali disebut sebagai sumber-sumber yang diragukan (*al-Usul al-Mauhumiah*), yaitu hukum agama samawi terdahulu (*syar'u man qablana*), pendapat sahabat, istihsan dan istislah. Menurut al-Ghazali sumber-sumber hukum Islam itu sesungguhnya hanya satu, yaitu Allah swt. Hanya saja kita tidak bisa langsung mengetahui hukum Allah swt, melainkan kita mengetahuinya melalui perantaraan Rasul-Nya. Kemudian ijmak menunjuk kepada Sunnah Rasul, sehingga keduanya dijadikan sumber hukum pula dalam pengertian yang diperluas. Menurut al-Ghazali akal tidak menjadi sumber untuk menetapkan adanya hukum, tetapi sebaliknya untuk menetapkan tiadanya hukum di saat nash tidak ada.

Kajian tentang sumber pertama, al-Qur'an [hlm. 119-152], meliputi hakikatnya, definisinya, lafal-lafalnya, beberapa cara interpretasi yang mencakup takwil, takhsis dan nasakh. Tentang sumber kedua, as-Sunnah [hlm. 153-199], dibahas formula periwayatannya oleh para sahabat Nabi, laporan Muttawatir, dan laporan ahad. Sedangkan sumber ketiga, ijmak [hlm. 199-230], memuat kajian tentang kehujjahannya, rukun-rukunnya, dan hukum mengikuti atau sebaliknya mengingkarinya.

Kutub ketiga: metode penemuan hukum Syar'i

Pembahasan dalam kutub ini [hlm. 260-477] merupakan pembahasan paling panjang dalam *al-Mustasfa* karena menghabiskan lebih dari 200 halaman. Alasannya barangkali adalah karena al-Ghazali sendiri berpendapat bahwa "kutub ini dalah sendi ilmu usul fikih." Kutub ini terdiri atas sebuah prawacana, satu pendahuluan dan tiga pokok bahasan. Pendahuluan [hlm. 260-269] menyajikan kajian teoretis tentang bahasa dalam tujuh sub pokok bahasan. Sedangkan tiga pokok bahasan menggambarkan sistematika al-Ghazali mengenai metode istinbat hukum syar'i.

Dalam pokok bahasan pertama [hlm. 269-270] dikaji lafal-lafal syari'ah dalam ungkapan tersuratnya yang menurut al-Ghazali meliputi empat kategori, dan sesuai dengan itu, pembahasan pada pokok bahasan ini juga dibagi menjadi empat bagian. Pada bagian pertama [hlm. 269-81] dikaji lafal-lafal *mujmal* (global) dan *mubayyan* (jelas). Pada bagian kedua [hlm. 281-9] dikaji lafal-lafal *zahir* (permukaan) dan *muawwal* (yang ditakwil). Pada bagian ketiga [290-319] dikaji formula taklif berupa al-*amr* (perintah) dan *an-Nahy* (larangan), dan pada bagian keempat [hlm. 319-370] dikaji lafal-lafal *'amm* (umum) dan khas (khusus), serta *mutlaq* (tanpa keterangan kualifikasi), juga *muqayyad* (dengan keterangan kualifikasi). Pokok bahasan kedua dari kutub ketiga ini [hlm. 371-93] mengkaji lafal dari segi makna implikasi (mafhum), yaitu makna yang dipahami bukan dari ungkapan tersurat, melainkan makna yang dipahami dari segi implikasi makna yang dimaksud, baik yang eksplisit maupun makna yang implisit dan dibagi ke dalam lima tipe: *dalalah al-Iqtida* (ekspresi niscaya), *dalalah Isyarah* (ekspresi isyarat), *dalalah ima* (ekspresi tidak langsung), *fahwa al-khitab (mafhum muwafaqah, argumen a fortiori*), dan *mafhum mukhallafh* (*argumen a contrario*). Kemudian diskusi dilanjutkan dengan *dalalah* perbuatan Nabi. Pokok bahasan ketiga [hlm. 394-477] yang mengkaji qiyas mencakup dua pendahuluan (mukaddimah) dan empat bab. Pendahuluan pertama membahas penegrtian dan definisi qiyas, dan pendahuluan kedua membahas *tahqiq manat al-hukm*, *tanqih manat al-hukm* dan *takhrij manat al-hukm*. Pembahasan berikutnya

menyangkut penegasan kehujjahan qiyas dan diskusi serta sanggahan terhadap pandangan anti qiyas pada bab pertama; metode penetapan illat pada bab kedua; *qiyas yibh* (*similitudo*) pada bab ketiga; dan dalam bab keempat dibahas rukun-rukun qiyas serta syarahnya.

Kutub keempat: mujtahid dan aktifitasnya Ijtihad

Pembicaraan dalam kutub ini [hlm. 478-533] meliputi tiga pokok bahasan yaitu 1) tentang ijtihad, 2) tentang taklid, dan 3) tentang tarjih. Dalam pokok bahasan pertama [hlm. 478-516] dikaji soal rukun, kemudian dikaji hukum ijtihad yang pembahasannya meliputi berdosa atau tidaknya orang yang keliru dalam berijtihad; siapa yang benar dalam hal terjadi perbedaan hasil ijtihad; apakah semuanya benar atau hanya satu saja yang benar; dan hukum mujtahid bertaklid dan hukum membatalkan hasil ijtihad.

Pada pokok pembahasan kedua [hlm. 516-21] dikaji masalah taklid di mana dikemukakan argumen-argumen bahwa taklid bukanlah cara yang benar untuk memperoleh kebenaran; kemudian dikemukakan kebolehan orang awam minta fatwa dan perbedaannya dengan taklid. Pada pokok bahasan ketiga [hlm. 522-33] dikaji masalah tarjih dan kiat mujtahid dalam menghadapi pertentangan dalil-dalil. Pokok bahasan ini mencakup tiga pendahuluan dan dua bab. Pendahuluan pertama mendiskusikan urutan dalil-dalil hukum, pendahuluan kedua membicarakan hakikat dan lokus terjadinya pertentangan dalil-dalil dan pendahuluan ketiga membicarakan dalil wajibnya melakukan tarjih. Kajian dilanjutkan dalam bab pertama tentang alasan-alasan yang dapat digunakan untuk melakukan tarjih terhadap khabar, sedangkan kajian terhadap illat-illat menjadi bahasan dalam bab kedua.

Tentunya, muatan-muatan kitab *al-Mustasfa* yang disebut di atas membutuhkan uraian panjang lebar jika ingin diketahui satu persatu. Maka, untuk mempermudah esensi dari keseluruhannya, penyusun hanya terfokus pada topik ulasan bagaimana paradigma al-Ghazali dalam metode penemuan hukum Islam di mana akan dibahas pada tulisan selanjutnya.

Paradigma Integratif al-Ghazali dalam Kitab *al-Mustasfa*

Sebelum melangkah, perlu disebut bahwa terdapat dua alasan yang saling komplementer yang mendorong dibangkitkannya kembali ilmu Islam yang sekaligus menjadi alternatif terhadap ilmu modern. Di satu sisi ilmu Islam klasik yang ada sekarang memiliki kelemahan berupa kurangnya dimensi empiris, dan tidak adanya sistematisasi yang komprehensif (*lack of empirism and systemization*). Di sisi lain, pendekatan empiris dan induktif absen dari kegiatan keilmuan sarjana muslim masa lampau disebabkan antara lain oleh tidak adanya induksi dan investigasi sistematik dan empiris mengenai manusia dan realitas sosial dalam masyarakat. Abdul Hamid Abu Sulayman mengatakan para sarjana muslim masa lampau menganggap deduksi dari teks-teks agama merupakan sarana utama guna memperoleh pengetahuan mengenai prinsip-prinsip, dan partikular sistem sosial menurut syari'ah (Anwar, 2003:15). Dari paparan ini, idealnya tidak hanya sebuah klaim, namun harus ditelusuri kebenarannya. Untuk itu, al-Ghazali sebagai bagian dari ulama masa lampau menjadi menarik dijadikan kajian, khususnya terkait karyanya *al-Mustasfa*.

Telah disinggung dalam pendahuluan tulisan ini, kembali mengutip bagaimana Syamsul Anwar dalam menguraikan nomenklatur paradigma ahli usul fikih, bahwa paradigma usul fikih terdiri dari tiga paradigma besar yaitu paradigma teologis, paradigma linguistik dan paradigma metodologis. Ketiga paradigma ini dinilai tidak berdaya menjawab persoalan masa kini. Paradigma kekuasaan ilahi yang teosentris kurang memberi ruang gerak kepada manusia untuk melakukan pemahaman yang sedikit lebih progresif. Selanjutnya penolakan yang berlebihan kepada prinsip kausalitas, dan anggapan tidak adanya struktur rasional di dalam alam dan perilaku masyarakat sehingga muncul anggapan tidak dimungkinkan memperoleh pengetahuan tentang baik dan buruk memandulkan penalaran hukum Islam. Ditambah dengan asumsi bahwa bahasa adalah alat yang cukup, analisis hukum Islam tidak

mampu mengembangkan dimensi empiris (sosial dan historis) dan menjadi terbatas pada analisis tekstual (Anwar, 2003:63). Atas dasar kritik seperti inilah, paradigma integratif al-Ghazali layak untuk disoroti.

Paradigma metodologi yang dibangun oleh al-Ghazali menyangkut hubungan *naql* dan akal, atau wahyu dan rakyu. Seperti yang telah disinggung di muka, bahwa umumnya para teoretisi hukum Islam (ahli-ahli usul fikih) mengembangkan pendekatan dalam peneyelidikan tentang hukum dengan didasarkan atas paradigma *the primacy of revelation over reason* (iman harus didahulukan daripada akal). Hal ini tampak jelas dalam tulisan asy-Syatibi yang menegaskan *"apabila dalam masalah-masalah syar'i, naql dan akal saling membantu, maka dengan syarat bahwa naql didahulukan atas akal, sehingga naql lah yang diikuti, dan akal dikemudiankan sehingga ia mengikuti naql. Akal tidak dibebaskan dalam melakukan penyelidikan kecuali sejauh yang dibenarkan oleh naql."* Ini berarti bahwa tidak ada hukum di luar teks-teks naqliah dan, sesuai dengan paradigma optimistik, bahwa bahasa dan teks telah merupakan sarana yang mencukupi. Oleh sebab itu, ilmu hukum di masa lalu di kalangan mayoritas ahli hukum Islam boleh disebut sebagai ilmu teks atau "ilmu kalam" dalam pengertian ilmu yang menyelidiki kalam ilahi untuk sehingga darinya ditemukan hukum syar'i. Itulah mengapa kita melihat bahwa para ulama di masa lampau mengembangkan skema yang amat mantap untuk analisis teks wahyu. Akan tetapi di pihak lain mereka tidak pernah mengembangkan suatu metode analisis sosial dan historis yang terartikulasi dengan baik (Anwar, 2003:106).

Al-Ghazali di lain pihak mengembangkan suatu paradigma metodologis/ epistemologis yang dapat diberi nama pemaduan wahyu dan rakyu atau secara singkat dapat disebuit sebagai tesis integratif. Hal ini dinyatakan dalam permulaan kitab *al-Mustasfa*, *"ilmu paling mulia adalah yang memadukan akal dan naql serta rakyu dan syarak; ilmu fikih dan usul fikih termasuk dalam kategori ini."* (Anwar, 2003:107) Upaya al-Ghazali untuk melakukan pemaduan

wahyu dan rakyu dalam teori hukumnya dilakukannya melalui: 1) upaya mendekatkan bahkan upaya mengintegrasikan antara dua sistem pengetahuan Islam *bayani* yang bertitik tolak pada teks-teks khususnya wahyu dan sistem pengetahuan *burhani* yang berdasarkan nalar independen manusia, dan 2) introduksi teori *maqasid asy-Syariah*.(Anwar, 2003:82) Mengenai yang terakhir disebut, dalam kesempatan lain, Jaseer Auda mengatakan, al-Ghazali dengan jelas memanfaatkan konsep *al-Maqasid* sebagai dasar bagi beberapa aturan Islami. Sebagai misal, al-Ghazzali mengatakan *"segala bentuk minuman yang mamabukkan, baik cair maupun padat, adalah dilarang berdasarkan analogi dengan Khamar, karena khamar dilarang demi pelestarian akal manusia."* Al-Ghazali menyarankan sebuah "aturan fundamental" berdasarkan perjenjangan keniscayaan yang ia kemukakan, yang berimplikasi bahwa kebutuhan yang urutannya lebih tinggi (lebih dasar) harus memiliki prioritas atas kebutuhan yang memiliki nilai urutan yang lebih rendah apabila terjadi pertentangan dalam penerapan keduanya (Auda, 2013:40).

Pemaduan antara sistem bayani dan burhani dalam penalaran hukum Islam dilakukan dengan upaya memperkenalkan silogisme dan metode induksi. Dalam *al-Mustasfa*, al-Ghazali meninggalkan kebiasaan para penulis teori hukum Islam aliran mutakallimin yang memberi pendahuluan dengan uraian epistemologis yang lazim dalam ilmu kalam. Al-Ghazali menggantinya dengan uraian mengenai mantik (logika), sekaligus menyatakan bahwa penguasaan ilmu mantik atau logika itu amat penting sehingga barang siapa tidak menguasainya, ilmunya sama sekali tidak dapat dipercaya (Anwar, 2003:81). Lebih lanjut, dalam rangka menunjukkan arti penting mantik bagi penalaran hukum, al-Ghazali membuat contoh-contoh penerapan berbagai bentuk silogisme dalam masalah-masalah fikih, dan sekaligus menekankan bahwa sesungguhnya penalaran hukum (fikih) tidak berbeda dengan penalaran ilmu-ilmu rasional kecuali hanya menyangkut premisnya saja (Anwar, 2003:107).

Salah satu contoh/konsekuensi bahwa al-Ghazali mempunyai pandangan skeptisisme liguistik—kritik terhadap paradigma

linguistik kebanyakan—adalah suatu teks perintah (*amar*) *ansich* tidak menunjukkan hukum apa-apa. Maknanya baru dapat dikatahui dengan mengethaui evidensi sirkumstansial yang menyertainya. Perintah membayar zakat dalam ayat "*wa atu az-Zakah* (dan bayarlah zakat)" tidak dengan sendirinya dapat dipahami menunjukkan wajib. Wajibnnya membayar zakat itu dipahami berdasarkan berbagai keterangan sirkumstansial dan segala potensi dalil yang secara bersama-sama menggiring pemaknaan perintah berzakat itu kepada hukum wajib. Pandangan skeptisisme linguistik al-Ghazali ini telah membawa kepada pandangan pentingnya metode induksi dalam penemuan hukum, yang berarti hukum disimpulkan dari sejumlah evidensi (bukti), dan tidak hanya merupakan deduksi belaka terhadap teks tertentu.

Dalam hal *maqasid-Asyari'ah*, meneruskan penjelasan di atas sebelumnya, sebagaimana penyelidikan Syamsul Anwar terhadap *al-Mustasfa*, ia merupakan bidang lain dalam mana pemaduan wahyu dan rakyu yang dilakukan al-Ghazali. Terdapat dua catatan yang perlau diberikan terkait maqasid asy-Syari'ah (Anwar, 2003:110). *Pertama*, bahwa logika yang melandasi penemuan hukum teleologis yang bertitik tolak pada maslahat mursalah adalah koroborasi (pembenaran) induktif. Maslahat mursalah itu sendiri merupakan hasil kesimpulan induktif terhadap berbagai sumber material syari'ah yang terserak-serak, dan dari berbagai petunjuk-petunjuk kontekstualnya. Sejauhmana kekuatan dan nilai otoritatif maslahat tersebut tergantung sejauhmana ia didukung oleh koroborasi dari berbagai sumber yang dimaksud. Kedua, bahwa perdebatan mengenai tingkat nilai otoritatif maslahat mursalah pada hakikatnya adalah perdebatan mengenai penentuan batas kewenangan akal dalam kaitannya dengan wahyu. Akar persoalannya terletak pada masalah kausasi hukum syar'i berdasarkan maslahat (pertimbangan-pertimbangan rasional dan empiris dalam mana sentuhan wahyu ilahi tidak bersifat langsung atau bahkan tidak ada). Oleh karena itu, persoalan ini tidak hanya melibatkan masalah-masalah hukum *an sich* tetapi juga lebih

jauh merasuk ke dalam persoalan-persoalan teologis. Pengakuan terhadap kausasi hukum berdasarkan maslahah (Masud, 1993:163) berarti memberi kewenangan besar kepada akal dalam masalah-masalah hukum bahkan dikatakan bahwa teori kausasi hukum berdasarkan maslahah adalah salah satu wujud dari bentuk pemaduan wahyu dan rakyu yang ditemukan oleh al-Ghazali. Paradigma al-Ghazali telah membuka peluang bagi analisis sosial dalam hukum Islam dengan memadukan fungsi wahyu dan rakyu.

Akhirnya, pada titik keseluruhan uraian di atas, al-Ghazali juga dihadapkan pada konsekuensi-konsekuensi logis yang harus dialaminya. Tulisan berikut merupakan beberapa tinjuan terhadap tesis al-Ghazzali. Uraian terdahulu meperlihatkan bahwa al-Ghazali pada satu sisi sebagai tokoh besar teologi Asy'ari, al-Ghazali menempatkan kajian mengenai penemuan hukum melalui maslahah mursalah (*al-Istislah*) di bawah judul al-*Usul al-Mauhumah* (sumber-sumber yang diragukan). Judul seperti ini seakan mengesankan bahwa maslahat mursalah tidak sah sebagai dasar hukum syar'i. tetapi kemudian dengan segera al-Ghazali menyatakan keabsahannya dan menegaskan ukuran yang harus menjadi acuan untuk menerima maslahat mursalah itu, yaitu keselarasan dengan genus tindakan syarak. Tujuan pokok dari hukum itu ada lima di samping tujuan-tujuan yang bersifat sekunder dan tersier (Anwar, 2003:113).

Al-Ghazali masih tersangkut pada problem teologis hubungan wahyu dan rakyu yang tidak terselesaikan dalam bidang teologi. Namun dalam teori hukum ia mendapatkan penyelesaiannya melalui introduksi teori tujuan hukum (*maqasid asy-Syari'ah*). Dengan demikian munculnya teori tujuan hukum dan maslahat mursalah sebenarnya dapat dipandang setidaknya sebagian sebagai jawaban terhadap permasalahan teologis mengenai hubungan akal dan wahyu sebagai sumber pengetahuan teologi, pengetahuan etika dan pengetahuan hukum.

Dalam kesempatan lain, harus diakui bahwa asy-Syatibi mempunyai peran besar dalam pengembangan teori hukum Islam.

Akan tetapi tidaklah dapat diterima bahwa teori tujuan hukum (*maqasid asy-Syariah*) adalah penemuan asy-Syatibi yang diilhami oleh pemikiran Ibn Rusyd yang menerapkan dalam bidang akidah. Setiap orang yang membaca karya asy-Syatibi dan al-Ghazali secara cermat akan melihat dengan mudah bahwa teori itu berasal dari al-Ghazali yang telah mengembangkan kerangka-kerangka dasarnya seperti uraian terdahulu. Apa yang dilakukan asy-Syatibi adalah pengulasan yang bersifat memperluas dan memperdalam gagasan al-Ghazali sehingga artikulasinya lebih komprehensif. Singkatnya, teori hukum asy-Syatibi merupakan penemuan orisinil dari al-Ghazali (Anwar, 2003:85).

Meskipun al-Ghazali telah berusaha membuat suatu kerangka pemaduan wahyu dan akal dalam teori hukum Islam sehinga memberi peluang analisis sosial terhadap hukum, akan tetapi masalahnya, dan ini juga problem seluruh metodologi hukum Islam klasik, adalah kurangnya pengembangan analisis empiris sebagai perwujudan dari didahulukannya akal berdampingan dengan wahyu. Dengan kata lain, al-Ghazali telah membuka jalan untuk pengembangan analisis empiris melalui introduksi teori tujuan hukum (*Maqasid asy-Syari'ah*) yang berlandaskan doktrin induktif dan asumsi rasionalitas hukum. Terlepas dari nuansa analisis normatif-tekstualnya, paradigma integratif al-Ghazali ini dapat dijadikan landasan epistemologis bagi pengembangan metode penemuan hukum Islam secara khusus, dan metode pembaruan hukum Islam secara umum (Anwar, 2003:86).

Penutup

Berdasarkan keseluruhan uraian sebelumnya, beberapa hal yang dapat dijadikan kesimpulan bahwa kehidupan al-Ghazali mencerminkan perjalanan hidup yang begitu kompleks dari posisinya sebagai yatim saat kecil, hingga menjadi intelektual saat dewasa sampai menjalani kehidupan sufi, dan kembali lagi ke dunia pendidikan sebagai wujud tanggung jawabnya kepada

umat Islam pada saat itu. Pada titik intelektualitas, beliau telah banyak berkontribusi dalam memajukan peradaban keilmuan Islam, khususnya dalam diskursus hukum Islam. Kitab *al-Mustasfa* (499/1106) mewakili suatu tahap perkembangan yang telah matang dari pemikiran penulisnya. Sesuai dengan judulnya *al-Mustasfa* yang berarti pilihan, muatan karya ini adalah seleksi dan pemadatan pengalaman penulisnya mengenai teori hukum Islam. Paradigma metodologi yang dibangun oleh al-Ghazali menyangkut hubungan wahyu dan rakyu atau paradigma integratif. Upaya al-Ghazali untuk melakukan pemaduan wahyu dan rakyu dalam teori hukumnya dilakukannya melalui: 1) upaya mendekatkan bahkan upaya mengintegrasikan antara dua sistem pengetahuan Islam *bayani* yang bertitik tolak pada teks-teks khususnya wahyu, dan sistem pengetahuan *burhani* yang berdasarkan nalar independen manusia, dan 2) introduksi teori *maqasid asy-Syariah*. Al-Ghazali telah membuka jalan untuk pengembangan analisis empiris melalui introduksi teori tujuan hukum (*Maqasid asy-Syari'ah*) yang berlandaskan doktrin induktif, dan asumsi rasionalitas hukum.

Akhir kata, kompleksitas ketokohan al-Ghazali dan karyanya *al-Mustasfa* yang notabene terdiri dari empat jilid (4 kutub: keseluruhan 2.516 halaman menurut hitungan penyusun) ini sangat mustahil dapat terkover dalam tulisan yang sesingkat ini. Untuk itu, bagi insan cendikia sudah selayaknya menjadikan *al-Mustasfa* sebagai bagian dari koleksi pustaka yang *recommended* bagi pengembangan kepakarannya dalam bidang hukum Islam, juga menjadikannya sebagai pijakan awal untuk riset pengembangan epistemologi hukum Islam di Indonesia, khususnya.

Daftar Pustaka

Abdullah, M. A. (2002). *Antara al-Ghazali dan Kant; Filsafat Etika Islam*. Bandung: Mizan.

Anwar, S. (2003). "Al-Ghazzali dan Karyanya *al-Mustasfa*," Laporan Penelitian Individual Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

______________. tt. *Metodologi Hukum Islam*, Yogyakarta: t.tp.

Audah, J. (2013). *al-Maqasid untuk Pemula*, terj. Ali Abdelmon'im. Yogyakarta: Suka Press.

Ghazzali, A. (1971). *al-Mustasfa min Ilm al-Ushul*. Kairo: Syirkah at-Tiba'ah al-Faniyyah al-Muttahidah.

Masud, M. K. (1996). *Filsafat Hukum Islam*; *Studi tentang hidup dan pemikiran Abu Ishaq al-Syatibi*, terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Pustaka.

Rodin, D. (2005). "Hermeneutika al-Qur'an al-Ghazali," *Jurnal Teologia*, *16* (1).

Safi, L. (1996). *The Foundation of Knowledge; A Comaparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*. Selangor: IIUM dan IIIT.

Sibawaihi. (2004). *Eskatologi; Al-Gazali dan Fazlur Rahman (Studi Komparatif Epistemologi Klasik-Kontemporer)*. Yogyakarta: Islamika.

Syamsuddin, M. (2013). "Hubungan Wahyu Dan Akal Dalam Tradisi Filsafat Islam." *Jurnal Arete, 1*(2).

Dinamika Pemikiran Hazairin: Penyanding Hukum Adat dalam Hukum Islam di Indonesia

Muh. Maksum

Pendahuluan

Keberadaan hukum Islam di Indonesia memiliki sejarah yang sangat panjang. Akar geneologisnya dapat ditarik jauh ke belakang, yaitu saat pertama kali Islam masuk ke Nusantara. Jadi, hukum Islam masuk ke wilayah Indonesia bersama-sama dengan masuknya agama Islam di Indonesia. Sejak kedatangannya, ia merupakan hukum yang hidup (*living law*) di dalam masyarakat. Bukan saja karena hukum Islam merupakan entitas agama yang dianut oleh mayoritas penduduk hingga saat ini, akan tetapi dalam dimensi amaliahnya di beberapa daerah ia telah menjadi bagian tradisi (adat) masyarakat yang terkadang dianggap sakral.

Hazairin dikenal sebagai tokoh pembaharu hukum Islam modern di Indonesia. Ia menyimpulkan bahwa sistem kemasyarakatan yang dikehendaki al-Qur'an adalah sistem yang bukan *berklan-klan* atau *anti unilateral*. Ia tokoh yang bisa menyandingkan Hukum Adat dalam pembentukan Hukum Islam di Indonesia. Kesungguhan berpikir yang telah dihasilkan Hazairin, di satu sisi terkadang dianggap sebagai pendapat yang kontroversial, namun di sisi lain terobosan barunya ini justru telah diirealisasikan melalui sejumlah aturan perundang-undangan.

Pengaruh Hazairin terhadap perkembangan hukum Islam di Indonesia sampai sekarang cukup besar. Bapak teori *receptie exit* ini telah membangun suatu bentukan "mazhab nasional", "mazhab" dalam arti bersandar pada al-Qur'an dan Sunnah dan "nasional" dalam arti Indonesia. Pemikiran tersebut bertujuan agar hukum Islam di Indoensia menjadi praktis dan mudah dijalankan oleh umatnya.

Kilas Biografi Hazairin

Hazairin lahir pada tanggal 28 November 1906 di Bukit tinggi. Ia merupakan putera tunggal pasangan Zakaria Bahari dengan Aminah. Ayah Hazairin adalah seorang guru yang berasal dari Bengkulu, sedangkan ibunya berdarah minang. Kakeknya Ahmad Bakar adalah seorang *Muballigh* terkenal di masa itu. Dari ayah dan datuknya tersebut Hazairin mendapat dasar pelajaran ilmu Agama dan bahasa Arab. Dalam perjalanan selanjutnya, pendidikan dari ayah dan kakeknya ini membentuk watak dan karakternya. (Anshori, 2010:51)

Dalam hal pendidikan formal, Hazairin mengawali sekolah di Bengkulu yang pada waktu itu bernama *Hollands Inlandsche School* (HIS) tamat tahun 1920. Setelah tamat dari HIS Hazairin kemudian melanjutkan pendidikannya ke MULO (Meer *Uitgebreid Lager Onderwijs*) di Padang, dan berhasi lulus pada tahun 1924. Usia Hazairin pada waktu itu 18 tahun dan tergolong muda untuk tamatan MULO. Namun demikian semangat Hazairin untuk terus sekolah semakin membara, kemudian semangat itu diwujudkan dengan melanjutkan pendidikannya ku AMS (*Algemene Meddelbare School*) di Bandung, dan berhasil lulus pada tahun 1927. Dan Hazairin melanjutkan studi di RSH (*Rerchtkundige hoogeschool*) atau sekolah Tinggi Hukum, jurusan Hukum Adat di Jakarta. Alasan Hazairin memilih jurusan Hukum Adat, di samping pada masa itu jurusan itu banyak diminati orang, jurusan Hukum Adat juga telah melahirkan beberapa nama besar seperti Mr. Muhammad Yamin, Mr. Pringgodigdo, Mr. M. M. djojodiguna, Mr. Kasman Singodimedjo, dan Mr. Mohammad Roem. Selama delapan tahun

Hazairin bekerja keras mendalami bidang Hukum Adat, berkat kegigihannya Hazairin berhasil meraih gelar *Meester in de Rechten* (Mr) pada tahun 1935.(Dahlan, 1996:537) Kemudian dengan kesabaran dan keuletan, akhirnya Hazairin dalam waktu cukup singkat yaitu tiga bulan berhasil menyelesaikan penelitiannya tentang masyarakat Redjang dan menjadi disertasi Doktornya yang diberi judul *De Redjang* dari pendidikan yang sama. Karya inilah yang kemudian menghantarkan Hazairin sebagai ahli Hukum adat dan satu-satunya Doktor pribumi lulusan sekolah tinggi Hukum Batavia.(Ritonga, 1999:65)

Keberhasilan Hazairin menapaki jenjang pendidikan membuat pemerintah belanda mengangkatnya sebagai pegawai yang diperbantukan pada Ketua Pengadilan Negeri Padang Sidempuan, Sumatra Utara dan Karesidenan Tapanuli tahun 1935-1938. Jenjang pendidikan dengan spesialis Hukum Adat telah membuka cakrawala pemahaman Hazairin terhadap berbagai bentuk sistem keluarga yang sangat mempengaruhi pola pemikiran masing-masing adat yang ada. Hazairin juga pernah dipercaya memangku jabatan Menteri dalam Negeri pada tahun 1953 dalam kabinet Ali Sastroamidjojo.(Shadili, 2009:94)

Hazairin juga tokoh yang mendirikan Yayasan Wakaf Perguruan Tinggi Islam Jakarta, yang kemudian diubah namanya menjadi Yayasan Universitas Islam Jakarta. Pada tahun itu juga ia dipercaya sebagai ketua yayasan sekaligus sebagai rektornya sampai dengan 1960. Sejak 1960 hingga wafatnya, Hazairin tercatat sebagai anggota dewan kurator Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Syarif Hidayatullah Jakarta (kini Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta). Pada tahun 1962 ia ikut memprakarsai lahirnya Majelis Ilmiah Islamiyah. Sebagai guru besar hukum Adat dan hukum Islam, Hazairin tercatat mengajar pada Universitas Indonesia (UI), Universitas Islam Jakarta (UIJ), Akademi Hukum Militer (AHM), Pendidikan Tinggi Ilmu Kepolisian (PTIK). Sehingga ia lebih dikenal sebagai seorang ilmuwan dalam bidang pendidikan dari pada bidang politik yang ia pernah lakoni.(Bakry, 1976:28)

Hazairin termasuk penulis yang produktif, setidaknya mewariskan tujuh belas (17) karya. Di antara karya Hazairin adalah dalam bidang hukum seperti: *De Redjang* (disertasi doktornya, 1936), *De Gevolgen van de Huwelijksontbiding in Zuid Tapanuli* (Akibat Perceraian Perkawinan di Tapanuli Selatan, 1941), dan *Reorganisatie van het Rechtswesen in Zuid Tapanulis* (Reorganisasi Hukum di Tapanuli Selatan). Dalam hukum Islam dan hukum adat, yaitu: *Pergolakan Penyesuaian Adat kepada Hukum Islam* (1952), *Hukum Kekeluargaan Nasional* (1962), *Hukum Kewarisan Bilateral menurut Al Qur'an dan Hadits* (1958), *Hendak Ke Mana Hukum Islam* (1960), *Hadits Kewarisan dan Sistem Bilateral, Indonesia Satu Masjid, dan Perdebatan dalam Seminar Hukum Nasional tentang Faraidl*. Gagasan dalam bidang hukum pidana Islam dan keinginan untuk berlakunya hukum pidana Islam di Indonesia, dapat di lihat pada: *Hukum Pidana Islam Ditinjau dari Segi-segi, Dasar-dasar, dan Asas-asas Tata Hukum Nasional, Demokrasi Pancasila* (1970), dan *Negara Tanpa Penjara* (1970).

Buku yang diterbitkan seperti: *Tujuh Serangaki tentang Hukum* (1973), merupakan kumpulan tulisannya, yaitu: *Negara Tanpa Penjara, Sekelumit Persangkut Pautan Hukum Adat, Fungsi dan Tujuan Pembinaan Hukum dalam Negara RI yang Demokrasi dan Berdasarkan Hukum, Muhammad dan Hukum, Kesusilan dan Hukum, Hukum Baru di Indonesia,* dan *Ilmu Pengetahuan Islam dan Masyarakat*. Karya yang terakhir adalah Tinjauan mengenai UU Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974.(Dahlan, 1996, hlm. 578)

Hazairin wafat pada 12 Desember 1975 di Jakarta, dikebumikan dengan suatu upacara militer di Taman Makam Pahlawan Kalibata Jakarta. Atas jasanya, pemerintah Indonesia menganugerahinya Bintang Satya Lencana Widya Satia, Bintang Gerilya, Bhayangkara Kelas III, dan Bintang Kartika Eka Paksi Kelas III. Namanya diabadikan pada Universitas Hazairin (Unihaz) di Bengkulu. (Dahlan, 1996:578)

Penyandingan Hukum Adat dalam Hukum Islam di Indonesia

Masalah besar yang dihadapi umat Islam di Indonesia adalah bagaimana membentuk satu pemikiran hukum Islam yang sesuai dengan tradisi atau adat. Pandangan seperti ini merupakan proses awal dari keseluruhan cita-cita untuk menjadikan hukum Islam sebagai bagian yang integral dari sistem nasional. Kenyataannnya umat Islam di Indonesia masih sangat kuat mengikuti fiqh madhab Syafi'i, hal ini tidak lepas dari setting sejarah yang melingkupi. Namun demikian, pembaharuan hukum Islam yang berorentasi kepada kemaslahatan umat dan tidak bertentangan dengan dalil *qath'i* telah banyak dierjuangkan oleh pemikir Islam Indonesia, seperti contohnya yang dilakukan oleh Hazairin.

Kalau dikembalikan kepada sejarah masa lalu, Bangsa Indonesia sangat lama dijajah oleh Belanda. Karakter hukum di Indonesia yang tercipta, sebagian besar mengikuti paradigma penjajah. Hal ini bisa dilihat dari rumusan KUHP yang sejak dulu sampai sekarang masih exis dijadikan rujukan hukum oleh bangsa Indonesia. Belanda tidak ingin ketentuan Hukum Islam yang dibawa oleh para Mujtahid Timur tengah seperti Jamaluddin Al-Afgani menjadi keyakinan yang kuat di masyarakat Indonesia, sebab jika itu terjadi maka sulit bagi penjajah untuk mentransfer budaya- budaya barat pada masyarakat Indonesia. Namun merupakan batas kewajaran jika hingga 1960, kitab-kitab hukum fiqh yang dibuat oleh para mujtahid pada abad pertengahan masih menjadi acuan utama dalam proses pengambilan keputusan di lingkungan Peradilan Agama, sebab lambat laun pemikiran hukum Islam sudah mulai diakui.(Yono, 2017:109)

Menurut Mahsun Fuad Fenomena ini sangat memprihatinkan sebab karakter pemikiran dalam fiqih klasik secara umum sudah tidak mampu lagi memenuhi kebutuhan umat Islam di Indonesia. Pergumulan para mujtahid dengan kontek sosial politik timur tengah sangat mempengaruhi hasil ijtihad yang mereka lakukan sehingga tidak cocok kalau dipaksa untuk dilaksanakan di Indonesia. Dengan

demikian permasalahan-permasalahn fiqih terutama dalam bidang muamalah, membutuhkan rumusan baru agar lebih relevan dengan situasi dan kondisi serta adat budaya Inodenisia.(Fuad, 2005, hlm. 7) Tetapi masih banyak sekali produk hukum Islam hasil ijtihad Timur Tengah yang dapat diaplikasikan pada hukum Indonesia yang mayoritas Umat Islam, hanya ada beberapa bagian hukum yang perlu diselaraskan dengan kondisi riil masyarakat Indonesia sebab ketentuan hukum Islam yang ada dalam al-Qur'an dan Hadist tidak semuanya *Qath'i*. hal ini dapat kita temukan dalam rumusan hukum yang dikembangkan oleh Hazairin.(Yono, 2017:110)

Seting sejarah soal pemikiran hukum Islam diatas telah menodrong Hazairin untuk membentuk Fiqh Mazhab Nasional Indonesia. Dalam kontek pembicaraan bahwa permasalahan yang dihadapi umat Islam Indonesia adalah masalah hukum, dan bahwa karakteristik hukum Islam berbeda dengan unsur keimanan dan keislaman lainnya, maka menurut Hazairin eksistensi hukum Islam bisa dikatakan sedang mencari-cari tempat didalam masyarakat. Dari ide ini kemudian lahirlah ide Fiqh Mazdhab Nasional Indonesia menuai signifikansinya. Dalam amatan Hazairin bentangan perjalanan sejarah hukum Islam yang mewartakan bahwa pintu Ijtihad senantiasa terbuka bagi para mujtahid, cukup bisa dijadikan alasan dan pertimbangan akan perlunya memikirkan konstruk mazhab baru yang lebih sesuai dengan masyarakat Indonesia. Menurutnya, mazhab Syafi'i harus dikembangkan sehingga mampu menjadi penghubung bagi resolusi problem-problem spesifik masyarakat Indonesia.

Pandangan Huzairin berbeda dengan pandangan Hasbi Ash Shiddieqy yang menginginkan membentuk fiqh Indonesia melalui pendekatan pemikiran Imam Madhab sebagai dasar utama dalam pembentukan hukum Islam Indonesia. Hazairin justru lebih condong kepada satu mazhab yaitu Syafi'iI sebab mazhab ini dikenal lebih dekat dengan masyarakat Indonesia sehingga dalam merumuskan fiqh Islam Indonesia tidak terlalu mengalami hambatan yang sangat siknifikan.(Wahidin & Abdurrahman, 1984:87–88)

Hazairin merupakan salah seorang tokoh yang gigih menyuarakan dan memperjuangkan pelaksanaan hukum Islam di Indonesia. Ia mengatakan bahwa bangsa Indonesia akan Bahagia jika hukum yang berlaku di Indonesia adalah syariat agama atau sekurang-kurangnya hukum yang tidak bertentangan dengannya. Terkait itu, ia menyerang keras terhadap teori *Receptie* yang dikembangkan ahli hukum Belanda, Christian Snouck Hurgronje dan Lodewijk William Van den Berg sampai gurunya sendiri Van Vollen Hovend. Teori ini adalah kebalikan dari teori *Receptio in Complexu*. Bermula dari penelitian Hurgronje yang menyatakan bahwa di dua daerah masyarakat beragama Islam, Aceh dan Gayo, yang berlaku bukanlah hukum Islam.(Azizy, 2002:155) Hukum Islam yang berlaku di Indonesia hanyalah hukum Islam yang sudah diterima sebagai hukum adat. Teori ini cukup banyak berpengaruh di kalangan sarjana hukum Indonesia,(Noeh, 1980:104) dan Hazairin mengingatkan mereka dengan mengatakan bahwa teori ini merupakan teori iblis, teori yang memusuhi berlakunya hukum Tuhan di bumi Indonesia. Bagi Hazairin, hukum Islam harus diberlakukan bagi orang Islam, baik sudah menjadi hukum adat atau belum.

Hazairin menganjurkan umat Islam Indonesia agar berijtihad, menggali hukum Islam secara langsung dari sumbernya, menuju pembentukan mazhab baru yang sesuai dengan kondisi *sosiokultural* khas masyarakat Indonesia, dan tidak ber*taklid* pada suatu pendapat atau mazhab. Ia megkritik sikap *taqlid* ulama yang menurutnya menjadi penyebab utama kebekuan pemikiran fiqih, selain disebabkan oleh hukum fiqih yang diproduksi para teoritisi hukum di belakang meja. Sebagai akibatnya hukum fiqih membeku selama ribuan tahun, sementara ulama beranggapan bahwa kitab-kitab fiqih itu begitu suci dan keramat, yang resisten terhadap perubahan, sehingga mampu menggantikan kedudukan al-Qur'an.

Ia mengatakan bahwa manusia tanpa sengaja menambah rukun iman, dengan beriman kepada ulama-ulama masa lalu, padahal pemikiran mereka tidak terjamin kekal dan aktual sepanjang zaman. Oleh karena itu, perlu diadakan kajian ulang terhadap fiqih

yang ada dengan kebebasan ijtihad dan menghilangkan taqlid, guna mempertautkan hukum adat dengan kehendak *Ilahy*. Menurutnya, hukum al-Qur'an dapat dijalankan di segala penjuru dunia Islam dengan syarat umat Islam tidak menjadikan tiap-tiap penjuru itu persis seperti masyarakat Arab, selain bangkit menggiatkan upaya-upaya ijtihad yang langsung diambil dari sumber asli.(Wahidah, 2015:40)

Di abad ini, orang tidak perlu lagi mendewa-dewakan mujtahid, sebab ijtihad mereka dinilai hanya cocok untuk zamannya, dan belum tentu sesuai dengan kebutuhan Bangsa Timur sekarang. Apa yang sesuai hari ini, boleh jadi tidak untuk hari esok. Kitab-kitab fiqih yang ditulis beberapa abad yang lalu, selain sudah tua juga mengandung ekspresi Timur Tengah. Artinya ia lebih bersifat *partikulastik*, local, dan tidak universal.

Sehubungan dengan itu, ia berharap agar dari institusi-institusi pendidikan yang ada akan lahir mujtahid-mujtahid, yang tidak hanya memenuhi persyaratan sebagai seorang mujtahid, tapi juga menguasai ilmu-ilmu kemasyarakatan, semisal imu hukum modern dan antropologi. Dalam diri mujtahid hendaknya terdapat kemampuan seorang ahli hukum (*jurist*) modern, sekaligus kesanggupan ulama modern. Sebab menurutnya, *jurist* modern saja tidak sanggup menjalankan tugasnya dalam masyarakat Islam, meski telah diberi pelajaran hukum Islam, karena hukum Islam yang diperolehnya hanya sedikit sekali, sedangkan ilmu alatnya, agar dapat menggali sendiri ilmu-ilmu keislaman tidak diperoleh pada institusi Pendidikan hukum biasa. Di sisi lain, ulama saja, meskipun ulama modern, tapi tidak mengetahui ilmu hukum modern, tidak pula sanggup melayani kebutuhan masyarakat Islam. *Prototipe* yang diinginkan Hazairin inilah yang selalu diperlukan di era modern sekarang ini. Sebab yang dibutuhkan adalah ahli-ahli yang bisa membahasakan hukum-hukum Islam baik yang terdapat dalam Alqur'an dan hadits, maupun yang terdapat dalam kitab-kitab fiqih, ke dalam bahasa perundang-undangan modern, yang aktual, rasional serta sistematis.(Wahidah, 2015:40–41)

Ide-Ide Pemikiran Hazairin dalam Hukum Islam Indonesia

1. Perkawinan

Satu di antara persoalan yang termasuk dalam bidang hukum keluarga Islam, masalah perkawinan tampaknya menjadi bagian telaah penting dari Hazairin. Pakar hukum adat ini secara langsung telah melakukan penelitiannya terkait dengan praktik larangan perkawinan adat yang menurutnya masih perlu diluruskan sesuai konsep hukum yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an, dihubungkan dengan sistem kemasyarakatan yang diridhai.

Hukum menentukan bentuk masyarakat. Masyarakat yang belum dikenal dapat dicoba mengenalnya dengan mempelajari hukum yang berlaku dalam masyarakat itu, karena hukum mencerminkan masyarakat. Di antara contohnya adalah masalah perkawinan dan kewarisan. Kedua hal ini dapat mencerminkan sistem kekeluargaan yang berlaku dalam masyarakat, yang pada pokoknya terdapat tiga macam sistem keturunan yaitu, *patrilineal, matrilineal*, dan *parental* atau *bilateral*.

Kekeluargaan ditimbulkan pada prinsipnya karena perkawinan. Benteng untuk mempertahankan bentuk masyarakat yang bercorak *patrilineal* ataupun *matrilineal* ialah perkawinan yang *exogami*, dimana terlarang perkawinan antara laki-laki dan perempuan yang se *clan*. Dalam masyarakat yang *matrilineal* seseorang laki-laki dan perempuan. dilarang kawin, jika ibu dari laki-laki dan ibu dari perempuan tersebut se ibu (mempunyai nenek yang sama), demikian juga pelarangan dalam masyarakat yang *patrilineal* dengan adanya kesamaan bapak dari laki-laki dan perempuan tersebut, karena mereka dipandang satu *clan*.(Hazairin, 1982b:12)

Al-Qur'an dalam surah al-Nisa' ayat 22, 23, 24, setelah merinci larangan-larangan perkawinan, memproklamirkan dalam ayat 24 nya dengan kehalalan, yakni tidak boleh dilarang dan tidak boleh dicela, semua macam perkawinan yang tidak termasuk dalam rincian pelarangan itu. Sehingga jelas tidak termasuk di dalamnya mengenai perkawinan sepupu, bentuk *cross-cousins* dan *parallel-cousins*.

Dengan terhapusnya berbagai larangan mengenai kawin sepupu itu, maka ikut terhapus pula larangan perkawinan se *clan* dalam masyarakat yang bercorak kebapakan dan keibuan ini, sekaligus menanggalkan syarat *exogami* dan menumbangkan *clan* yang berbentengkan *exogami* itu, dan secara otomatis akan menimbulkan masyarakat yang *bilateral*. Jika Qur'an dipelajari dengan beralatkan ilmu tentang berbagai bentuk kemasyarakatan, yakni tentang jenis sistem kekeluargaan, sistem garis keturunan, maka ayat-ayat al-Quran tentang perkawinan dan kewarisan mencerminkan suatu bentuk sistem kekeluargaan yang *bilateral*.(Hazairin, 1982b:13)

2. Kewarisan *Bilateral*

Membicarakan tentang kewarisan bilateral tidak bisa dilepaskan dari sosok Hazairin yang dikenal sebagai pencetus ide bentuk kewarisan bilateral. Kiprah Hazairin lebih dikenal dalam bidang ilmu hukum, terlebih dalam hukum adat. Selain itu pengetahuannya tentang tentang hukum Islam juga begitu mendalam. Dengan keahliannya dalam kedua bidang hukum ini, ia tahu betul bagaimana kondisi hukum Islam di Indonesia bila dikaitkan dengan hukum adat. *Teori Receptie* yang dicetuskan oleh Snouck Hurgronje pada akhir abad XIX telah menjadikan hukum Islam tersingkir oleh hukum adat. Teori ini menyatakan bahwa hukum yang berlaku bagi rakyat jajahan (pribumi) adalah hukum adat. Hukum Islam hanya menjadi hukum jika telah diterima oleh masyarakat sebagai hukum adat. Oleh karena itu Hazairin tidak segan-segan lagi untuk menyebut teori ini sebagai *teori Iblis*.(Hazairin, 1982a:5) Sebagai sanggahan atas teori ini ia kemudian mencanangkan teori *Receptie Exit*, Teori ini menyatakan bahwa *teori Receptie* harus keluar dari teori hukum nasional Indonesia karena bertentangan dengan UUD 1945 (pembukaan dan pasal 29) dan bertentangan dengan al-Qur'an dan Sunnah. Teori ini kemudian ditindak lanjuti oleh muridnya, Sajuti Thalib, S.H, dengan *teori Receptie a Contrario*. Teori ini merupakan kebalikan dari *teori Receptie*, maksudnya hukum yang berlaku bagi rakyat (pribumi) adalah hukum agamanya.

Pemikirannya tentang hukum kewarisan yang terkenal dengan teori hukum kewarisan *bilateral* menurut al-Qur'an telah dipresentasikan pada tahun 1957. Dalam teori ini Hazairin mempertanyakan kebenaran hukum kewarisan yang dianut kalangan Sunni yang bercorak *patrilineal* bila dihadapkan dengan al-Qur'an. Dengan keahliannya dalam bidang hukum adat dan antropologi sosial Hazairin mengkaji ayat-ayat tentang perkawinan dan kewarisan. Menurutnya, al-Qur'an hanya menghendaki sistem sosial yang *bilateral*. Dengan demikian hukum kewarisan yang digariskan di dalamnya juga bercorak *bilateral*, bukan *patrilineal* seperti yang biasa dikenal selama ini. Hazairin telah memberikan pemahaman yang baru terhadap hukum kewarisan dalam Islam secara total dan komprehensif dengan asumsi dasar sistem *bilateral* yang dikehendaki al-Qur'an.(Ali, 2000:289–290) Tentu saja sistem ini mempunyai dampak sosial yang luas bila dapat diterapkan dalam kehidupan. Yang menarik, agaknya teori ini lebih dekat dengan rasa keadilan dalam masyarakat kita, bila dibandingkan dengan sistem kewarisan bercorak *patrilineal* yang selama ini dikenal.

Sistem kewarisan *patrilineal* yang dianut kalangan Sunni sebenarnya terbentuk dari struktur budaya Arab yang bersendikan sistem kekeluargaan yang bercorak patrilineal. Pada masa terbentuknya fiqh, ilmu pengetahuan mengenai bentuk-bentuk masyarakat belumlah berkembang. Sehingga para fuqaha dalam berbagai mazhab fiqh belum memperoleh perbandingan mengenai berbagai sistem kewarisan dalam berbagai bentuk masyarakat. Oleh karena itu tidaklah mengherankan bila hukum kewarisan yang kemudian disusun bercorak *patrilineal*.(Hazairin, 1976:11–20)

Menurut fiqh Sunni, terdapat tiga prinsip kewarisan: *pertama*, ahli waris perempuan tidak dapat meng*hijab* (menghalangi) ahli waris laki-laki yang lebih jauh. Contohnya, ahli waris anak perempuan tidak dapat menghalangi saudara laki-laki. *Kedua*, hubungan kewarisan melalui garis laki-laki lebih diutamakan daripada garis perempuan. Adanya penggolongan ahli waris menjadi *ashabah* dan *zawu al-arham* merupakan contoh yang

jelas. *Ashabah* merupakan ahli waris menurut sistem *patrilineal* murni, sedangkan *zawu al-arham* adalah perempuan-perempuan yang bukan *zawu al-faraid* dan bukan pula *ashabah*. *Ketiga*, tidak mengenal ahli waris pengganti, semua mewaris karena dirinya sendiri. Sehingga cucu yang orang tuanya meninggal lebih dulu daripada kakeknya, tidak akan mendapat warisan ketika kakeknya meninggal. Sementara saudara-saudara dari orang tua sang cucu tetap menerima warisan.(Hazairin, 1982b:77–78)

Menurut pengamatan Hazairin, sistem kewarisan sunni yang bercorak *patrilineal* tersebut kurang sesuai dengan rasa keadilan masyarakat di Indonesia yang umumnya bercorak bilateral. Bagi masyarakat *patrilineal* seperti Batak, bukan berarti tidak ada konflik dengan sistem kewarisan kalangan sunni. Apalagi bagi masyarakat *matrilineal* seperti Minangkabau, tentu lebih berat lagi untuk menerima sistem kewarisan ini. Hal inilah yang menggugah Hazairin untuk memikirkan sistem bagaimanakah yang dikehendaki oleh al-Qur'an. Menurutnya, tidak mungkin al-Qur'an memberikan ketentuan yang tidak adil. Berdasarkan pengamatannya terhadap beberapa ayat tentang perkawinan dan kewarisan akhirnya dia mempunyai keyakinan bahwa al-Qur'an menghendaki sistem kekeluargaan yang *bilateral*.

Adapun dasar yang mendukung teorinya adalah Q.S. al-Nisa (4): 22-24, juga didukung oleh ayat-ayat 11, 12, 176 dalam surat yang sama. Dari ayat 22-24 diperoleh petunjuk bahwa semua bentuk perkawinan sepupu tidaklah dilarang, baik *cross-cousins* maupun *parallel cousins.* Dengan dibolehkannya perkawinan sepupu ini berarti hilanglah syarat *exogami* yang menjadi benteng bagi sistem *clan* dalam masyarakat yang *patrilineal* dan *matrilineal*. Jika *clan* telah tumbang maka timbullah masyarakat yang bercorak *bilateral*. Ayat 11 menjadikan semua anak, baik laki-laki maupun perempuan sebagai ahli waris bagi ayah dan ibu. Hal ini merupakan bentuk sistem *bilateral*, karena dalam *patrilineal* prinsipnya hanya anak laki-laki yang berhak mewarisi, sedangkan dalam sistem *matrilineal* anak-anak hanya mewarisi dari ibunya, tidak dari bapaknya.

Kemudian ayat 12 dan 176 juga mendukung sistem *bilateral*, yaitu dengan menjadikan saudaranya ahli waris bagi saudaranya yang mati punah (tak berketurunan), tidak dibedakan apakah saudara itu laki-laki atau perempuan.

Berikutnya ayat 7, 8, 11, 12, dan 176 memberikan ketentuan bahwa sistem kewarisan yang dikehendaki oleh al-Qur'an disamping *bilateral* adalah individual. Maksudnya masing-masing ahli waris berhak atas bagian yang pasti dan bagian-bagian tersebut wajib diberikan kepada mereka. Di sini terdapat istilah *nasiban mafrudan, fa atuhum nasibuhum, al-qismah,* di samping terdapat bagian-bagian tertentu (*furud al-muqaddarah*) dalam ayat-ayat tersebut. Jadi sistem kewarisan yang dikehendaki dalam al-Qur'an adalah *individual bilateral*. Dengan teorinya ini Hazairin agaknya ingin mengajak umat Islam untuk memperbaharui pemahaman terhadap ayat-ayat tentang kewarisan.(Yono, 2017:112–113)

Menurut Hazairin, hukum kewarisan *bilateral* sesuai dengan landasan yang terdapat dalam Pancasila dan UUD 1945 terutama pasal 27 dan 29. Hukum Kewarisan di Indonesia haruslah berjiwakan pada agama, berperikemanusiaan, berbudi luhur kebangsaan, demokrasi dan anti feodal. Memberlakukan Hukum Kewarisan Nasional berarti mencabut hukum kewarisan tertulis zaman kolonial. Ini adalah pokok pikiran Hazairin yang tidak lepas dari sosok dirinya yang seorang pejuang, nasionalis dan sekaligus agamis.(Mukri, 2011:200)

Tampaknya, ide itulah yang memotivasi diakomodirnya sistem bilateral dalam Kompilasi Hukum Islam, yakni penempatan laki-laki dan perempuan secara serempak menjadi ahli waris. (Abubakar, 1995:419)Seperti diketahui, pasal 174 KHI menyatakan: Kelompok-kelompok ahli waris terdiri dari:

a. Menurut hubungan darah: golongan laki-laki terdiri dari: ayah, anak laki-laki, saudara laki-laki, paman dan kakek. golongan perempuan terdiri dari: ibu, anak perempuan,saudara perempuan dan nenek;

b. Menurut hubungan perkawinan terdiri dari: ibu, anak perempuan, saudara perempuan dan nenak;
c. Apabila semua ahli waris ada, maka yang berhak mendapat warisan hanya: anak, ayah, ibu, janda atau duda.(Zulhamdi, 2019:14)all of which have not been answered in either the Qur'an or the Hadith, in connection with the cessation of revelation and the death of the Prophet Muhammad who acted as a mediator between revelation and the reality that lived at that time. The renewal of Islamic law is the solution, the purpose of this paper is to find out the concepts of Islamic law reform and figures who contribute to the renewal of Islamic law. The type of research is descriptive qualitative with library research, namely research that is directed and focused on the study and discussion of library materials that have to do with the problem being studied, Overall, the renewal of Islamic law in Indonesia runs rather slowly compared to other Muslim countries, especially in the Middle East, North Africa, India and Pakistan. However, the realization of the marriage law number 1 of 1974, government regulation number 9 in 1975, Government regulation number 10 of 1983, government regulation number 28 of 1977 concerning the ownership of land, and the realization of the compilation of Indonesian Islamic law in 1991 were the dynamics of renewal of Islamic legal thinking that must be grateful, as for the characters and the ideas are: 1

3. *Mawali*

Setelah masalah sistem kewariasan bilateral, Hazairin juga mengemukakan mengenai ahli waris pengganti (*mawali*). Tentang *mawali* (*plaatsvervulling*), Hazairin mengatakan bahwa pemakaian "ahli waris pengganti" sebagai padanan *mawali*, sesungguhnya tidak begitu tepat, namun istilah itu digunakan karena "perkataan ahli waris pengganti" terdapat dalam hukum adat.

Ijtihad Hazairin tentang masalah *mawali* (waris pengganti), muncul karena ia merasakan adanya ketidakadilan dalam pembagian

warisan yang ada selama ini, yakni bahwa cucu perempuan yang ayahnya meninggal lebih dahulu dari pewaris tidak mendapat bagian (harta warisan) yang ditinggalkan kakeknya. Dalam masalah ini Ulama Ahlussunnah dan juga syi'ah sepakat bahwa anak laki-laki meng*hijab* (menutup) cucu laki laki dan cucu perempuan. Oleh karenanya cucu yang ayahnya meninggal terlebih dahulu, meskipun sangat berjasa dalam mengurus kakeknya karena ada anak kakek (saudara ayah) yang masih hidup yang meng*hijab*nya, meskipun paman tersebut tidak pernah berjasa mengurusi ayahnya.(Mahmudi, 2017:8) Olehnya, kata *mawali* sebagaimana dalam ayat 33 surah al-Nisa, dipahami sebagai waris pengganti atau *plaatsvervulling* dalam Budgerlijk Weetboek. Atau *mawali* yang dimaksudkan adalah orang-orang yang menjadi ahli waris karena tidak ada lagi penghubung antara mereka dengan pewaris, dan menurutnya ia juga termasuk dalam pengertian *aqrabun*.

Pengertian ini bertolak dari paham yang dianut, bahwa surah al-Nisa ayat 33 dapat diterjemahkan sebagai berikut: "*Bagi mendiang anak, Allah mengadakan mawali sebagai ahli waris dalam harta peninggalan ayah atau ibu; dan bagi mendiang aqrabun, Allah mengadakan mawali sebagai ahli waris dalam harta peninggalan sesame aqrabunnya*". Jika kalimat panjang ini dipendekkan maka bisa disimpulkan: "*Bagi setiap orang, Allah mengadakan mawali bagi harta peninggalan orang tua dan keluarga dekat*",

Jika pewaris orang tua, maka hubungannya bertimbalan langsung dengan anak, dan jika si pewaris keluarga dekat, maka hubungan bertimbalan langsung dengan keluarga dekat. Umpama saudara sebagai pewaris timbalannya saudara pula, bukan anak itu atau saudara itu yang menjadi ahli waris, tetapi *mawali*nya, sehingga anak atau saudara itu mesti telah mati terlebih dahulu dari pewaris, sebab jika anak atau saudara itu masih hidup, maka ia berdiri sendiri sebagai ahli waris, dan Allah tidak mengadakan lagi ahli waris yang lain.(Wahidah, 2015:43)

Gagasan ini dimaksudkan sebagai upaya mengisi kekosongan yang terdapat dalam sistem hukum kewarisan Islam yang telah

dianggap mapan, padahal persoalan ini masih memerlukan penafsiran ulang, karena tidak diatur secara tegas (*qath'i*) dalam al-Qur'an. Akan tetapi gagasan yang dikemukakan Hazairin itu kurang mendapat sambutan dari Ulama Indonesia, kecuali dalam kalangan terbatas, meskipun mereka menyadari bahwa dalam kasus tersebut gagasan Hazairin lebih dirasakan adil. Hal ini lebih disebabkan para ahli fikih Indonesia merasa enggan untuk mngadakan kaji ulang terhadap hal yang sudah dianggap mapan atau standar, meskipun dalil untuk menetapkannya tidak *qath'i*. Pemikiran Hazairin mengenai ahli waris pengganti ini, kelihatannya mendapat dukungan dari Prof. Dr. Amir Syarifuddin. Amir menjelaskan bahwa dikesampingkannya cucu melalui anak perempuan dari deretan ahli waris (kecuali sebagai zawil arham) dalam keadaan tertentu dirasakan ketidakadilan; terutama di kalangan masyarakat matrilineal Minang Kabau, yang menganggap justru anak dari anak perempuan itulah yang benar-benar disebut sebagai cucu, sedangkan cucu melalui anak laki-laki tidak disebut cucu melainkan dikenal dengan anak pisang.(Syarifuddin, 1993:134)

Gagasan mengenai ahli waris pengganti tersebut, juga telah diakomodir dalam KHI sebagaimana termaktub dalam pasal 185:

a. Ahli waris yang meninggal terlebih dahulu daripada si pewaris maka kedudukannya dapat digantikan oleh anaknya, kecuali mereka yang tersebut dalam pasal 173.
b. Bagian ahli waris pengganti tidak boleh melebihi dari bagian ahli waris yang sederajat dengan yang diganti.(Zulhamdi, 2019:14)all of which have not been answered in either the Qur'an or the Hadith, in connection with the cessation of revelation and the death of the Prophet Muhammad who acted as a mediator between revelation and the reality that lived at that time. The renewal of Islamic law is the solution, the purpose of this paper is to find out the concepts of Islamic law reform and figures who contribute to the renewal of Islamic law. The type of research is descriptive qualitative with library research, namely research that is directed and focused on the study and discussion

of library materials that have to do with the problem being studied, Overall, the renewal of Islamic law in Indonesia runs rather slowly compared to other Muslim countries, especially in the Middle East, North Africa, India and Pakistan. However, the realization of the marriage law number 1 of 1974, government regulation number 9 in 1975, Government regulation number 10 of 1983, government regulation number 28 of 1977 concerning the ownership of land, and the realization of the compilation of Indonesian Islamic law in 1991 were the dynamics of renewal of Islamic legal thinking that must be grateful, as for the characters and the ideas are: 1

4. *Kalalah*

Arti *kalalah* telah dijelaskan oleh Allah sendiri dalam surah al Nisa ayat 176, yaitu "*Jika seseorang mati dengan tidak ada baginya walad*". Pengertian ini baru jelas jika telah diketahui apa maksudnya *walad*. Dalam al Nisa ayat 11 dijumpai bentuk jama' dari *walad* ini, yaitu *awlad*, dan di sama tegas dinyatakan bahwa *awlad* itu mungkin anak laki-laki, mungkin anak perempuan, mungkin bergandengan keduanya, dan mungkin pula tidak, seperti dalam kalimat "*fa in kunna nisaa an*". Maka jelaslah bahwa arti *walad* setiap macam anak, boleh anak laki-laki, boleh anak perempuan.

Berdasarkan pada pengertian yang terdapat dalam surah al-Nisa ayat 12 dan 176, arti kalalah ialah keadaan seseorang yang meninggal dunia tanpa meninggalkan keturunan (mati punah), baik anak laki-laki atau perempuan.(Mahmudi, 2017:8) Rumusan baru yang digagasnya dalam konteks ini adalah, dengan memperluas pengertian anak menjadi keturunan. Pengertian seperti ini beliau kemukakan setelah menggabungkan pengertian yang terdapat pada ayat di atas dengan pengertian yang terdapat dalam ayat 33 surah yang sama.

Dengan demikian rumusan lengkap tentang maksud *kalalah* ini adalah keadaan seseorang yang mati punah, artinya mati dengan tidak berketurunan. Dalam sisten kewarisan *bilateral* yang

digagasnya, maka keturunan dimaksudkan dengan setiap orang dalam garis lurus ke bawah, baik melalui pancar laki-laki maupun perempuan. Ia menyatakan bahwa Allah mengatur masalah *kalalah* ini dalam konteks pewaris masih memiliki kerabat menyamping, yakni semua macam hubungan persaudaraan, terlepas dari diskriminasi apapun juga.(Wahidah, 2015:45)

Penutup

Hazairin merupakan salah seorang tokoh yang gigih menyuarakan dan memperjuangkan pelaksanaan hukum Islam di Indonesia. Bagi Hazairin, hukum Islam harus diberlakukan bagi orang Islam, baik sudah menjadi hukum adat atau belum.

Pemikiran Hazairin sampai hari ini masih dijadikan rujukan oleh para pemikir Islam di Indonesia apalagi pada bidang adat, sebab ijtihad yang dilakukan oleh Hazairin tentang adat telah mampu memberikan kontribusi pada pengembangan hukum Islam di Indonesia dan juga telah menggeser teori-teori yang dicetuskan oleh belanda seperti teori *receptie*. Penyandingan hukum adat yang dilakukan Hazairin lebih dititik beratkan kepada pola pengembangan hukum Islam pada ranah keindonesian. Sedangkan kajian analisa mazhabnya tetap disesuaikan dengan mazhab yang banyak dianut oleh mayoritas umat Islam Indonesia yaitu Syafi'i.

Ide-ide pemikiran Hazairin yang dalam kerangka mewujudkan cita-citanya, sebagian besar sudah terealisasi lewat kehadiran beberapa aturan dan perundang-undangan seperti, Undang-Undang Nomor 1 tahun 1974, Undang-Undang Nomor 7 tahun 1989, Kompilasi Hukum Islam tahun 1991, Undang-Undang Zakat, Undang- Undang Nomor 3 tahun 2006, dan Undang-Undang Nomor 50 tahun 2009, menyangkut perubahan atas Undang-Undang Peradilan Agama.

Daftar Pustaka

Abubakar, Z. A. (1995). *Kumpulan Peraturan Perundang-Undangan Dalam Lingkungan Peradilan Agama*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Ali, M. D. (2000). *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum Dan Tata Hukum Islam Di Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Anshori, A. G. (2010). *Filsafat Hukum Kewarisan Islam: Konsep Kewarisan Bilateral Hazairin* (Cet. 2). Yogyakarta: UII Press.

Azizy, A. Q. (2002). *Eklektisisme Hukum Nasional Kompetisi antara Hukum Islam dan Hukum Umum*. Yogyakarta: Gama Media.

Bakry, H. (1976). *Pembahauran Hukum Islam di Indonesia, Segi-Segi yang Menarik dari Kepribadian Prof. Dr. Hazairin*. Jakarta: Universitas Indonesia Press.

Dahlan, A. A. (1996). *Ensiklopedi Hukum Islam. 2: FIK - IMA* (Vol. 2). Jakarta: Ichtiar Baru.

Fuad, M. (2005). *Hukum Islam Indonesia: Dari nalar partisipatoris hingga emansipatoris* (Cet. 1). Yogyakarta: LKiS : Distribusi, LKiS Pelangi Aksara Yogyakarta.

Hazairin. (1976). *Hendak Kemana Hukum Islam*. Jakarta: Tintamas.

Hazairin. (1982a). *Hukum Kekeluargaan Nasional*. Jakarta: Tintamas.

Hazairin. (1982b). *Hukum Kewarisan Bilateral Menurut Qur'an dan Hadits*. Jakarta: Tintamas.

Mahmudi, I. (2017). Metodologi Pembaharuan Hukum Islam Dalam Perspektif Pemikiran Hazairin. *Al-Fikra : Jurnal Ilmiah Keislaman*, *5*(2), 175. https://doi.org/10.24014/af.v5i2.3773

Mukri, M. (2011). Dinamika Pemikiran Fikih Mazhab Indonesia (Perspektif Sejarah Sosial). *Analisis: Jurnal Studi Keislaman*, *XI*(2).

Noeh, Z. A. (1980). *Peradilan Agama Islam di Indonesia: Suatu Studi tentang Landasan Politik Lembaga-Lembaga Hukum*. Jakarta: PT. Intermasa.

Ritonga, I. (1999). *Hazairin Gelar Pangeran Alamsyah Harahap, Mimbar Hukum Nomor 44*. Jakarta: Dipbinbapera Islam.

Shadili, H. (2009). *Ensiklopedia Pahlawan Nasional Indonesia*. Jakarta: PT. Temprina Media Grafika.

Syarifuddin, A. (1993). *Pembaharuan Pemikiran Dalam Hukum Islam*. Padang: Angkasa Raya.

Wahidah, W. (2015). Pemikiran Hukum Hazairin. *Syariah Jurnal Hukum dan Pemikiran*, *15*(1). https://doi.org/10.18592/syariah.v15i1.542

Wahidin, S. dan Abdurrahman. (1984). *Perkembangan Ringkas Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Akademika Pressindo.

Yono, A. (2017). Penyandingan Adat Kedalam Fiqh (Pemikiran Hukum Islam Prof. Dr. Hazairin, SH). *Et-Tijarie*, *4*(1).

Zulhamdi, Z. (2019). Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia dan Tokoh-Tokohnya. *Jurnal Ilmiah Islam Futura*, *19*(2), 239. https://doi.org/10.22373/jiif.v19i2.4414

Hasbi Ash-Shiddieqy dan Gagasan Fikih Indonesia

Fuady Abdullah

Pendahuluan

Pada awal abad kedua puluh, gerakan pembaharuan pemikiran Islam di Indonesia mendapatkan momentumnya. Gerakan ini disuarakan seiring dengan semakin gencarnya gerakan kemerdekaan Indonesia dari penjajahan. Melacak gerakan pembaharuan ini tidak dapat dilepaskan dari pengaruh gerakan pembaharuan pemikiran Islam di Timur Tengah beserta tokoh-tokohnya seperti Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Rasyid Rida, terutama pemikiran-pemikiran yang disuarakan melalui majalah "Al-Manar". Gerakan ini muncul di tengah-tengah pertarungan antara kalangan tradisionalis dan modernis.

Para pendukung gerakan ini menjunjung tinggi sebuah keyakinan bahwa Islam sesuai untuk setiap bangsa, zaman, tempat, dan kondisi. Apabila ajaran Islam dinilai bertentangan dengan kondisi perkembangan yang ada, ijtihad dapat dilakukan untuk menyelesaikan pertentangan ini dengan melakukan interpretasi baru terhadap nash dengan landasan prinsip dan kaidah dasar Syariat (Nasution, 1990).

Di Indonesia pada awal-awal adad kedua puluh muncul beberapa sosok yang kemudian disebut sebagai tokoh-tokoh pembaru Islam.

Di antara nama-nama tersebut adalah K.H. Ahmad Dahlan, pendiri organisasi Muhammadiyah, Ahmad Hassan, pendiri Persatuan Islam (Persis), dan Ahmad Surkati, pediri al-Irsyad. Pada generasi selanjutnya muncul juga beberapa nama yang di antaranya adalah Hasbi Ash-Shiddieqy. Tokoh ini pernah mengenyam pendidikan di Perguruan al-Irsyad lalu melibatkan dirinya dalam organisasi Muhammadiyah dan Persis. Meskipun begitu, Hasbi merupakan sosok yang secara independen mengembangkan pemikirannya khususnya terkait gagasannya tentang fikih Indonesia.

Kajian ini merupakan sebuah usaha kajian deskriptif analitis terkait sosok Hasbi Ash-Shiddieqy dan gagasannya terutama fikih Indonesia. Apa latar belakang munculnya gagasan fikih Indonesia? Bagaimana metodologi penyusunan fikih Indonesia? Apakah dasar-dasar bangunan gagasan ini? Bagaimana kontribusi gagasan ini dalam diskursus hukum Islam dalam konteks keindonesiaan? Pertanyaan-pertanyaan inilah yang melatarbelakangi penyusunan kajian ini.

Biografi Hasbi ash-Shiddieqy

Bernama lengkap Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, Hasbi dilahirkan di Lhokseumawe, Aceh Utara pada 10 Maret 1904. Hasbi berasal dari keluarga ternama. Ayah Hasbi bernama Tengku Qadli Sri Maharja Mangkubumi Muhammad Husein bin Muhammad Su'ud. Ayahnya merupakan seorang ulama terkenal yang memiliki sebuah dayah (pesantren) dan berasal dari rumpun keluarga Tengku Chik di Simeuluk Samalanga yang dikenal dengan keluarga pejuang dan pendidik. Ibunya ialah putri dari Tengku Abdul Aziz yang memiliki jabatan Qadli Chik Maharaja Mangkubumi juga. Dari jalur ibunya, Hasbi adalah seorang kemenakan dari seorang pejuang terkenal bernama Abdul Jalil yang bergelar Chik di Awe Geutah yang berjuang dengan Tengku Tapa melawan Belanda. Nama belakangnya, Ash-Shiddieqy, merupakan penisbatan kepada Khalifah pertama kaum Muslimin, Abu Bakar Ash-Shiddiq. Disebutkan bahwa Hasbi merupakan generasi ketiga puluh

tujuh dari sahabat dan mertua Rasulullah saw tersebut (Jamal & Dalimunthe, 2020; Shiddiqi, 1997)

Terkait ayahnya, ayahnya pernah dikirim oleh kakeknya untuk pergi belajar di Yan sebelum setelahnya melanjutkan belajar di Makkah. Di Makkah lah ayahnya sudah banyak bersinggungan dengan pemikiran-pemikiran kaum pembaharu di Timur Tengah. Hal inilah yang menumbuhkan semangat dalam dirinya untuk menjunjung kemurnian syariat dan anti penjajahan. Dia pun harus segera pulang ke Aceh karena Belanda semakin meningkatkan aktifitasnya dengan niat untuk turut andil dalam berjihad. Ayah Hasbi akhirnya memilih berjihad dengan mengajar dan dikenal sebagai ulama yang memegang teguh prinsip terutama hal yang menyangkut masalah Syariat. Jabatan Qadhi Chik yang dipegangnya tidak menjadikannya terperangkap dalam sistem Belanda.

Meskipun berlatar belakang dari keluarga yang sangat dihormati, hal ini tidak menjadi jaminan keistemawaan hidup bagi Hasbi. Ketika berusia enam tahun, ibunya meninggal dunia. Ayahnya menikah lagi dan Hasbi akhirnya tinggal bersama saudara ibunya. Dua tahun berselang bibinya tersebut meninggal dunia. Hasbi memilih tinggal dengan kakaknya Tengku Maneh dari pada kembali ke rumah ayahnya. Hasbi hanya bertemu ayahnya untuk belajar dan mendengarkan fatwanya. Sejak tinggal bersama kakaknya tersebut, Hasbi sering tidur di *meunasah* (langgar) hingga akhirnya dia memulai *meudagang* (nyantri).

Kondisi masyarakat Aceh pada waktu Hasbi kecil diwarnai penderitaan pahit akibat terus berlangsungnya perang dengan Belanda yang meningkatkan aktifitasnya karena semakin menggeloranya perlawanan dan ketakutan akan bangkitnya dunia Timur. Hasbi menyaksikan dengan sendiri keganasan Belanda. Dari sini, Hasbi terbentuk menjadi seseorang yang berdisiplin, bekerja keras, dan memiliki semangat juang. Hasbi muda adalah seseorang yang sudah aktif berdakwah dan terlibat dalam diskusi-diskusi. Oleh karena itu, Hasbi muda telah dikenal luas oleh masyarakat Aceh dengan sebutan Tengku Muda atau Tengku di Lhok.

Hasbi kecil mengkhatamkan al-Qur'an ketika berumuur delapan tahun. Hasbi telah memulai belajar qiraah, tajwid, tafsir, dan dasar-dasar fikih dari ayahnya sendiri. Akhirnya, Hasbi mencari ilmu sebagai santri dari satu dayah ke dayah lain di Aceh selama delapan tahun. Di antara dayah-dayah yang pernah Hasbi belajar di sana adalah DayahTengku Chik di Peyeung, Dayah Tengku Chik di Bluk Bayu, Dayah Tengku Chik di Blang Kabu Geudong, Dayah Tengku Chik di Blang Manyak Samakurok, Dayah Tengku Chik Tanjung Barat, dan terakhir belajar di Dayah Tengku Chik Kruengkale. Tahun 1920. Dari beliau Hasbi mendapat syahadah kompetensi keilmuan untuk pulang dan membuka dayah sendiri.

Selama *meudagang* di dayah-dayah tersebut, Hasbi memandang bahwa apa yang dia dapatkan masih sangat terbatas. Pembelajaran di dayah-dayah tersebut dilakukan secara tradisional dan terbatas pada kitab-kitab bermazhab Syafi'i. Dalam perjalanan pulangnya inilah dia dipertemukan dengan Syaikh Muhammad ibn Salim al-Kalali, seorang ulama berdarah Arab dan termasuk dalam barisan kaum pembaharu yang tinggal di Lhokseumawe. Dia pernah memimpin majalah al-Imam, penerus suara al-Manar di semenanjung Melayu. Selain memdalami berbagai kitab dari berbagai cabang keilmuan, dengan gurunya tersebut Hasbi membaca tulisan-tulisan pembaharu yang mengenalkan dirinya pada ide-ide pembaharuan dan pemikiran-pemikiran tokoh-tokohnya.

Melihat kecerdasan Hasbi dan potensinya untuk menyuarakan suara pembaharuan, Syaikh al-Kalali mengantarkan Hasbi untuk meneruskan belajar pada perguruan al-Irsyad wal Islah yang didirikan Ahmad Surkati pada tahun 1926. Selama satu setengah tahun Hasbi mempelajarai kemahiran berbahasa Arab dan mendapatkan kemantapan dalam barisan kaum pembaharu. Pendidikan di al-Irsyad ini adalah pendidikan formal terakhir yang ditempuh oleh Hasbi. Hasbi tidak pernah belajar ke luar negeri. Hasbi mengembangkan keilmuannya secara otodidak dengan minat membacanya yang besar.

Hasbi memulai perjuangannya dengan mendirikan madarasah al-Irsyad bersama gurunya al-Kalali sepulang dari belajar di al-Irsyad pada tahun 1928. Madrasah itupun tidak berlangsung lama sebelum ditutup karena tidak ada siswa karena metode pembajarannya yang berbeda. Karirnya dimulai dengan kepindahannya ke Kutaraja dan mengajar di sekolah HIS, MULO Muhammadiyah, dan kursus-kursus yang diadakan Jong Islamic Bond Daerah Aceh (JIBDA). Hasbi kemudian mengajar di berbagai sekolah hingga pada tahun 1940 mendirikan sekolah sendiri dengan nama Darul Irfan. Kembali ke Lhokseumawe setelah menjadi tawanan di Takengon, pada tahun 1948 Hasbi ditunjuk oleh Bupati Aceh Utara untuk mengajar dan memimpin Sekolah Menengah Islam (SMI).

Atas tawaran yang diberikan Menteri Agama, KH. A. Wahid Hasyim, pada tahun 1951 berpindah di Yogjakarta untuk mengajar di PTAIN. Selain itu, Hasbi juga mengajar di Sekolah Guru Hakim Agama (SGHA, Madrasah Muallimin Muhammadiah dan Sekolah Menengah Islam Tinggi di Kauman. Secara bertahap, karirnya di PTAIN semakin baik hingga dipromosikan sebagai Guru Besar pada tahun 1960 dan menjadi Dekan Fakultas Syariah bersamaan dengan perubahan menjadi IAIN. Hasbi juga mengajar di berbagai perguruan tinggi lain seperti UII, Universitas Muslim Ujungpandang, UNISSULA, dan lainnya. Dengan ketokohan dan nama besarnya, Hasbi mendapatkan anugerah gelar Doctor Honoris Causa dari Universitas Islam Bandung pada tahun 1975 dan IAIN Sunan Kalijaga pada tahun yang sama.

Sedangkan terkait kiprahnya di bidang politik, bersama beberapa teman Hasbi mendirikan cabang Jong Islamiten Bond Aceh Utara. Hasbi menjabat sebagai ketuanya. Pada tahun 1955, Hasbi juga sempat duduk sebagai anggota Konstituante sebagai wakil Partai Majelis Syura Muslimin Indonesia. Namun begitu, karirnya di bidang politik ini tidak diteruskan olehnya dan lebih memilih berjuang melalui jalur pendidikan dan agama.

Hasbi wafat di Rumah Sakit Islam Jakarta pada tanggal 9 Desember 1975 pada usia 71 tahun. Selama hidupnya, Hasbi

seorang yang sangat produktif dalam menulis ide-idenya. Tercatat tidak kurang dari 73 judul (142 jilid) telah dikarangnya. Sebagian besar karyanya tersebut adalah dalam bidang fikih (36 judul). Bidang keilmuan lainnya yang dia tulis juga mencakup hadis (8 judul), tafsir (6 judul), dan ilmu kalam (5 judul). Selain itu tidak kurang dari lima puluh artikel ditulisnya disamping tulisan-tulisan bebas lainnya menyangkut berbagai topik keislaman (Shiddiqi, 1997; Sufian, 2012).

Fikih Indonesia: Latar Belakang dan Definisinya

Aktivitas Belanda untuk membendung perlawanan mencakup juga perubahan kebijakan mereka dalam ranah hukum. Teori resepsi yang dikenalkan oleh Christian Snouck Hurgranje (1857-1936) telah menggantikan teori *Receptio in Complexu* dalam sikap Belanda terhadap hukum Islam. Hukum Islam yang sebelumnya diberlakukan secara penuh menjadi hanya diterima dan diberlakukan apabila dikehendaki dan diterima oleh hukum adat (Ja'far, 2012). Dari sini bermulalah konflik tiga sistem hukum Islam, adat, dan Belanda yang masih berlangsung hingga saat ini. Hukum Islam dengan begitu secara sistematis semakin tersisih.

Berlatar belakang dari barisan kaum pembaharu, Hasbi berusaha menguatkan dan menyuarakan kembali relevansi sistem hukum Islam. Pada sekitar tahun 1940-an, Hasbi menulis artikel berjudul "Memoedahkan Pengertian Islam". Dalam artikel ini, Hasbi menyebutkan urgensi ijtihad fikih yang sesuai dengan kebutuhan nusa bangsa Indonesia. Secara khusus, tulisan ini juga merupakan respon terhadap Soekarno yang menulis dalam Panji Islam dengan nuansa mengkritik dan merendahkan cara pandang ulama sehingga hukum Islam kurang memberikan solusi bagi problematika bangsa. Meskipun di sisi lain, kalangan nasionalis meskipun mayoritas muslim menginginkan negara berdasar identitas utama keindonesiaan bukan keislaman (Wahyudi, 1993). Hasbi sendiri juga mengamini sebagian dari kritik itu terutama terkait mandeknya dinamisasi hukum Islam karena taklid. Hal

ini menghadirkan tantangan bagi kalangan pembaharu untuk melakukan pembaharuan hukum Islam (Ma'arif, 2015).

Belum adanya respon yang memadai untuk gagasan terkait fikih Indonesia tersebut, Hasbi kembali menyuarakan gagasannya dengan tulisannya di majalah Aliran Islam dengan topik "Menghidupkan Hukum Islam dalam Masyarakat". Hasbi berargumen dalam tulisannya ini bahwa eksistensi hukum Islam secara praktis telah mengalami dekadensi di tingkat akut. Eksistensinya tersebut diibaratkan seseorang yang terasing, tidak bermakna, dan tidak bisa berdaya guna. Keberadaannya tidak dianggap karena tidak dapat memberikan solusi dan mengadopsi tuntutan zaman.

Pemikiran dan gagasan terkait fiqh Indonesia ini terus digaungkan hingga pada puncaknya Hasbi mengungkapkan secara artikulatif definisi fikih Indonesianya di acara Dies Natalis IAIN Sunan Kalijaga yang pertama pada tahun 1961. Hal itu dia sampaikan dalam orasinya dengan tema "Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman". Hasbi menyampaikan:

> *"Maksud untuk mempelajari syariat Islam di universitas-universitas Islam sekarang ini supaya fiqh atau syariat Islam dapat menampung seluruh kemaslahatan masyarakat dan dapat menjadi pendiri utama bagi perkembangan hukum-hukum di tanah air kita yang tercinta ini. Maksud kita supaya dapat menyusun suatu fiqh yang berkepribadian kita sendiri sebagaimana sarjana-sarjana Mesir sekarang ini sedang berusaha me-Mesir-kan fiqhnya.*
>
> *Fiqh Indonesia ialah fiqh yang ditetapkan sesuai dengan kepribadian Indonesia, sesuai dengan tabi'at dan watak Indonesia. Fiqh yang berkembang dalam masyarakat kita sekarang ini sebagiannya adalah fiqh Hijaz, fiqh yang terbentuk atas dasar adat istiadat dan 'urf yang berlaku di Hijaz, atau fiqh Mesir, yaitu fiqh yang telah terbentuk atas dasar adat istiadat dan kebiasaan Mesir, atau fiqh Hindi, yaitu fiqh yang terbentuk atas 'urf dan adat istiadat yang berlaku di India. Selama ini, kita belum menunjukkan kemampuan untuk berijtihâd, menujukkan hukum fiqh yang sesuai dengan kepribadian Indonesia. Karena itu kadang-kadang kita paksakan fiqh Hijazi atau fiqh Misri atau fiqh Iraqi berlaku di Indonesia atas dasar taklid."* (Ma'arif, 2015)

Hasbi memandang bahwa mazhab-mazhab fikih yang ada berkembang tidak lepas dari kondisi, situasi, serta lingkungan yang mengelilinginya dan oleh karena itu dapat saja berubah dengan berubahnya faktor tersebut. Hal ini dapat dilihat pada perubahan pendapat Imam al-Syafi'i yang merubah beberapa pendapat hukumnya selama di Irak (*qaul qadim*) dengan pendapat-pendapat baru bersamaan dengan kepindahannya ke Mesir (*qaul jadid*) untuk menyesuaikan dengan kondisi, lingkungan, budaya, dan adat yang berbeda di kedua daerah tersebut. Dengan begitu, penyusunan fikih dengan menitikberatkan kepribadian Indonesia adalah suatu yang boleh dan sangat mungkin dilakukan kalau bukan sebuah keniscayaan. Dalam sisi fikih yang mampu menyesuaikan dengan kondisi yang meliputinya ini, fikih diibaratkan seperti organisme yang hidup dan beradaptasi.

Fikih Indonesia diharapkan akan mampu hadir dan berpartisipasi dalam membentuk kehidupan bangsa Indonesia. Hukum Islam dengan begitu akan memiliki tempat yang layak dalam sistem hukum di Indonesia dan tidak hanya berada di pinggiran saja. Fikih Indonesia akan menjadi sebuah sintesa misi kaum pembaharu dalam mengaktualisasikan hukum Islam dan tuntutan dari kaum nasionalis untuk menitikberatkan pada realitas Indonesia. Terwujudnya fikih Indonesia ini dapat menyelesaikan dilema antara penerapan fikih sebagai alat pemutus hukum bagi kaum muslim Indonesia dan pembinaan hukum nasional Indonesia.

Membuka Lebar Pintu Ijtihad

Untuk memberikan jalan bagi terwujudnya fikih Indonesia, menegaskan bahwa pintu ijtihad tetap terbuka adalah sebuah keharusan. Bagi kalangan pembaharu, terbukanya pintu ijtihad dan kemungkinan dilakukannya oleh generasi saat ini merupakan salah satu seruan utama (Abdullah, 2021). Hasbi menilai ijtihad adalah sebuah kebutuhan yang tidak dapat dihindari dari masa ke masa. Hal ini merupakan konsekuensi dari kesesuaian Islam untuk setiap masa dan tempat. Syariat Islam dapat memenuhi kebutuhan

seluruh hajat dan kebutuhan umat manusia. Hal ini dapat terjadi karena beberapa sebab (Ash Shiddieqy, 1981). *Pertama*, fatwa hukum dapat berubah-ubah dengan menyesuaikan kondisi, tempat, niat, adat, dan suasana. Kedua, hukum Islam yang banyak berlandaskan analogi menunjukkan keselarasannya dengan akal. Ketiga, dalil-dalil yang bersifat nakali tidak ada yang bertentangan dengan akal jika dipahami secara benar. Dengan begitu, ijtihad menurut Hasbi secara inheren adalah bagian dari ajaran Islam yang senantiasa harus dilakukan (Tahir et al., 2008). Dengan kata lain, pembaharuan hukum Islam bukanlah atas pengaruh Barat namun memang tuntutan Syariat Islam itu sendiri sebagai syariat terbaik. Ijtihad diperlukan untuk memecahkan masalah-masalah yang muncul dan melakukan terobosan hukum sebagai reaktualisasi hukum Islam. Sebaliknya, fanatisme mazhab dan menutup pintu ijtihad hanya akan melemahkan kemampuan hukum Islam beradaptasi.

Hasbi membagi hukum Islam kepada dua kategori. *Pertama* adalah hukum yang langsung bersumber dari dan ditegaskan langsung oleh al-Qur'an dan sunah. Kategori hukum ini bersifat tetap dan pasti. Sedangkan klasifikasi kedua adalah hukum yang merupakan hasil dari ijtihad. Ketentuan terkait kategori ini tidak terperinci dan berubah sesuai dengan waktu, tempat, dan kondisi meskipun tetap berlandaskan prinsip-prinsip hukum yang asasi. Dengan begitu, kategori ini bersifat lokal, temporal, elastis, dan dinamis (Shiddiqi, 1997; Wahyudi, 1993). Hasbi menyebut kategori pertama sebagai fikih nabawi dan kategori kedua sebagai fikih ijtihadi (Sufian, 2012).

Dalam konteks ini, Hasbi juga membagi hukum kepada yang bersifat ibadah dan muamalah (Ash Shiddieqy, 2001). Hukum yang bersifat ibadah hanya bersumberkan pada al-Qur'an dan Sunah. Hukum ini dijelaskan secara terperinci dan oleh karenanya tidak berada pada ruang ijtihad. Sedangkan hukum yang berkaitan dengan muamalah selain merujuk kepada dua sumber tersebut memiliki sumber-sumber lain di luar nas terutama maslahat. Hukum muamalah bersifat praktis dan menyesuaikan situasi dan

kondisi. Hukum ini berkaitan dengan kaitannya manusia sebagai makhluk madani/berbudaya (Ash Shiddieqy, 1994). Contoh dari jenis ini adalah, hukum kenegaraan, internasional, dagang, administrasi, pidana, juga pernikahan. Di wilayah inilah letak fikih Indonesia sebagai bagian dari fikih ijtihadi.

Sebelum menyusun fikih Indonesia ini, Hasbi menilai perlu untuk memilah-milah antara Syariat yang mutlak dan fikih yang temporal dan kondisional untuk menentukan cakupan fikih Indonesia juga memahami sejarah perkembangan fikih untuk untuk memahami historitas dan regionalitas fikih (Wahyudi, 1993). Dalam penyusunannya, terdapat empat langkah ijtihad yang perlu dilakukan (Shiddiqi, 1997). *Pertama*, mengkategorikan hukum-hukum yang terdapat dalam literatur fikih klasik dalam bentuk dan sistematika yang tepat untuk pembaca saat ini dan sesuai dengan kemajuan zaman. Kedua, menyusun kitab fikih hadist (*fiqh al-hadits*/ *fiqh al-sunnah*) untuk menjadi pegangan pengkaji hukum Islam. Ketiga, melakukan kajian terhadap masalah-masalah kontemporer yang muncul dalam kehidupan dan gerak masyarakat dengan menganalisa konteks sosial dan budaya. Keempat, melakukan perbandingan antara fikih dengan hukum positif.

Posisi Poros Maslahat dalam Ijtihad

Syariat yang berlaku di dunia tidak lain untuk tujuan kemaslahatan manusia. Dalam hal ini, Hasbi menyatakan bahwa meskipun tidak didapati nas Syariat tertentu yang dapat dirujuk, penilaian sesuatu sebagai maslahat (*maslahah mursalah*) sendiri dapat dijadikan sebagai landasan hukum selama tidak dibatalkan oleh Syariat (Ash Shiddieqy, 2001). Lebih dari itu, seluruh hukum yang disebutkan nas syariat tidak bisa lepas dari ilat dan maslahat sebagi sebab hukumnya. Hukum Islam dengan melandaskan diri pada maslahat memiliki daya elastisitas sehingga dapat dipraktikan dan memiliki relevansi pada hajat dan kebutuhan penganutnya (Tahir et al., 2008).

Menjadikan maslahat sebagai sumber hukum berarti mencegah setiap kemudaratan, menganjurkan setiap manfaat, mewajibkan

suatu yang bersifat *daruriyyat*, membolehkan yang diharamkan syariat dalam kondisi memaksa, dan membolehkan yang diharamkan untuk menghindari kemudaratan serta menutup jalan-jalan yang menghantarkan kepada kemudaratan (Ash Shiddieqy, 1981). Dari sini, Hasbi menilai bahwa pertimbangan maslahat dalam penetapan hukum menjadi suatu keharusan. Dengan demikian, hukum Islam dapat berlaku sepanjang perkembangan zaman. Dalam pandangannya, menolak maslahat berarti membekukan Syariat itu sendiri di hadapan kemaslahatan yang terus berkembang sepanjang masa, pada berbeda tempat, dan sesuai kondisi yang tidak mudah dilandaskan pada suatu dalil tertentu (Ash Shiddieqy, 2001). Oleh karena itu, pada hakikatnya tidak ada ulama yang menentang posisi maslahat sebagai sumber hukum (Ash Shiddieqy, 2001). Sebagai salah satu contohnya adalah perlunya perluasan makna objek zakat (Mutawali, 2015)

Selain itu, ketika suatu malsahat umat dinilai bertentangan dengan suatu nas, maslahat tersebut tetap harus diutamakan. Dalam kondisi ini, menurut Hasbi, mengutamakan maslahat tidak dapat dikontraskan dengan nas ataupun ijmak. Hal ini berdasar pada prinsip yang disebutkan dalam suatu hadis (*la darara wa la dirar*). Menurutnya, dalam memahami setiap nas prinsip menghilangkan kemudaratan ini harus menjadi standar terakhir dan di ujung setiap pembinaan suatu hukum. Dengan kata lain, setiap perintah dan larangan bersyaratkan dengan kemaslahatan yang dikandung (Ash Shiddieqy, 1994).

Termasuk konsekuensi penting maslahat adalah penerimaan *'urf* sebagai metode pembinaan hukum Islam. Keberlangsungan suatu *'urf* adalah karena kandungan maslahatnya bagi masyarakat. Menegasikan *'urf* akan memiliki konsekuensi sulitnya menerapkan hukum Islam (Wahyudi, 1993). Selain itu, dengan memberikan perhatian pada *'urf* dalam pembinaan hukum fikih Indonesia bisa benar-benar berkesesuaian dengan kepribadian masyarakat Indonesia. Sebagaimana *'urf* di suatu daerah membentuk fikih yang dibina di daerah tersebut seperti fikih Hijaz dan Mesir, *'urf*

Indonesia memiliki posisi yang setara untuk membentuk fikih yang sesuai untuk kepribadian Indonesia (Shiddiqi, 1997).

Metode Komparasi Hukum Islam

Bagi Hasbi, tidak tepat untuk memaksa kaum muslim mengikuti suatu mazhab tertentu. Dari kajian sejarah tasyri', kelahiran mazhab-mazhab tidak saja disebabkan oleh adanya perbedaan prinsip dan metode hukum yang digunakan namun juga karena perbedaan kondisi, situasi, dan adat dari masyarakat di mana suatu mazhab berkembang (Shiddiqi, 1997). Meskipun apabila suatu masyarakat menganut mazhab tertentu, dalam hal-hal tertentu suatu maslahat bagi masyarakat bisa jadi hanya dapat dicapai dengan mengambil hukum dari mazhab lain. Meskipun mayoritas masyarakat Indonesia manganut mazhab Syafi'i, hukum dalam mazhab lain, Hambali misalnya, bisa saja lebih dapat menghasilkan maslahat dalam beberapa perkara (Wahyudi, 1993).

Kekayaan khazanah *turats* hukum Islam dengan begitu tidak berarti harus disingkirkan sama sekali melainkan harus dikaji dan diteliti secara bebas terlepas dari fanatisme mazhab. Dengan begitu, dalam menghadapi masalah-masalah kontemporer kekayaan tersebut dapat dijadikan dasar analogi deduktif namun tetap memberikan kebebasan ijtihad. Sedangkan terkait masalah-masalah yang sudah dikaji oleh ulama terdahulu, metode komparasi (*muqaranah*) pendapat-pendapat mereka dilakukan untuk mendapatkan hukum yang lebih kuat dan yang paling menghantarkan kepada maslahat dengan menimbang konteks kontemporer (Sufian, 2012). Materi yang dikaji tidak hanya terbatas pada pendapat-pendapat dalam empat mazhab Sunni, namun juga mencakup pendapat hukum di luar mereka termasuk mazhab Syi'i, Khawarij, bahkan juga hukum umum. Dengan pendekatan sosio-kultural historis, hal itu akan memberikan khazanah yang kaya sebagai rujukan dalam penyusunan fikih Indonesia dan ijtihad yang dilakukan tidak hanya sebatas *talfiq* (Shiddiqi, 1997).

Ijtihad Kolektif sebagai Prosedur

Dengan perubahan zaman dan proses peradaban, permasalahan yang dihadapi masyarakat Indonesia semakin kompleks. Permasalahan ekonomi -misalnya- tidak hanya berdampak secara sektoral namun juga akan mempengaruhi sektor sosial, politik, dan lainnya. Dari sini, ijtihad hukum akan jauh dari kata efektif apabila hanya dilakukan secara individual (*ijtihad fardi*). Sebagaimana banyak disuarakan pada pertengahan abad dua puluh, ijtihad hendaknya dilakukan secara kolektif (*ijtihad jama'i*). Ijtihad model inilah yang banyak dicontohkan oleh para salaf (Ash Shiddieqy, 1981). Oleh karena itu, sebuah lembaga tasyri' (*haiah tasyri'iyyah*) perlu untuk dibentuk. Terwujudnya lembaga ini juga dituntut oleh perlunya malakukan ijtihad kontemporer dengan memperhatikan nilai-nilai modernitas dan rasionalisme (Ash Shiddieqy, 1981).

Lembaga ini tidak hanya terdiri dari kalangan ulama namun juga melibatkan para ilmuan muslim dari berbagai bidang termasuk ekonom, dokter, budayawan, juga para politikus dan wakil rakyat yang memiliki visi dan misi keumatan sehingga ijtihad hukum dapat dilakukan dengan lebih komprehensif. Dengan kata lain, ijtihad kolektif harus menjadi prosedur ijtihad yang harus diadopsi. Ketika seluruh unsur yang mungkin dapat disematkan sebagai *ahl halli wal 'aqdi* dapat berkumpul dan menghasilkan ijtihad hukum maka itulah manifestasi utama dari fikih Indonesia yang diidamkan Hasbi (Wahyudi, 1993). Lebih dari itu, Hasbi meyakini bahwa suatu mazhab akan berkembang dengan pesat apabila diteguhkan dan diikuti oleh pemerintah suatu negara. Karenanya, hasil ijtihad hukum yang dicapai oleh lembaga tasyri' hendaknya kemudian dijadikan dilegislasikan dan disahkan pemerintah. Dengan begitu, hukum Islam dapat menjadi bagian dari konstitusi melalui proses yang halus dan damai (Wahyudi, 1993).

Menilik Gagasan Hasbi

Dengan melihat latar belakang dan karya-karyanya, sangat jelas bahwa Hasbi banyak terpengaruh oleh gagasan dan pemikiran

kalangan reformis pembaharu seperti Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Rasyid Rida. Pembaharuan hukum Islam dilakukan dengan mereaktualisasikannya sesuai konteks kontemporer termasuk konteks negara bangsa. Hal ini diusahakan dengan melakukan ijtihad dengan metodologi yang lintas mazhab dengan memberikan perhatian kepada konsep maslahat dan banyak menggunakan kutipan dari al-Shatibi dan Ibnu Taimiyyah. Maslahat tidak hanya sebagai salah satu metode pembinaan hukum Islam namun bahkan menjadi salah satu pondasi utama dan ketentuan dari hukum Islam sendiri.

Hasbi meyakini bahwa al-Qur'an dan Sunah mengandung inti kebenaran objektif yang dapat ditangkap oleh pembacanya terlepas dari perbedaan ruang, waktu, dan budaya. Pembaharuan hukum Islam dengan begitu dilakukan pertama dengan memulihkan inti objektif ini lalu selanjutnya menyelaraskan kebenaran ilahi ini dengan kondisi situasi dan budaya masyarakat (Hallaq, 2009). Pandangan inilah yang menjadi cetak biru dari gagasan fikih Indonesia yang diajukan Hasbi. Hal ini sangat dekat dengan teori *Double Movement* yang diartikulasikan oleh Fazlur Rahman beberapa dekade setelahnya meskipun perlu disebutkan bahwa Hasbi sendiri tidak banyak masuk ke dalam pembahasan hermenetis dan memberikan kejelasan (Hallaq, 2009).

Upaya Hasbi dalam dalam melokalkan fikih dan mewujudkan fikih yang berkepribadian Indonesia dan menyesuaikan kondisi masyarakat sepertinya banyak berfokus pada problematisasi *'urf* dan budaya Timur Tengah yang banyak menghegemoni fikih yang dipraktikkan masyarakat Indonesia. Hasbi yang banyak menekankan perlunya perhatian terhadap modernitas dan rasionalisme melewatkan bahkan seakan abai akan ancaman hegemoni yang datang dari pandangan modernitas dan dampaknya terhadap hukum Islam itu sendiri (Hallaq, 2013). Sebagaimana disampaikan oleh Hallaq, "Lompatan yang diinginkan ke dalam hukum yang modern dipahami sebagai pembebasan dari cengkeraman masa lalu, tetapi tidak dari tindakan pembebasan itu sendiri sebagai penggantian satu belenggu dengan yang lain" (Hallaq, 2009).

Penutup

Gagasan fikih Indonesia ini hadir untuk menyisihkan teori resepsi yang menunjukkan hegemoni Barat dalam perundang-undangan Indonesia yang merdeka. Gagasan fikih Indonesia ini juga merupakan sebuah respon Hasbi terhadap kebijakan pembangunan negara agar hukum Islam berlaku sebagai sarana rekayasa sosial yang memiliki andil dalam pembentukan gerak langkah perkembangan masyarakat. Gagasan yang disampaikan Hasbi ini merupakan gagasan yang perlu diapresiasi. Hasbi memegang teguh kebebasan berfikir dan ijtihadnya sehingga dalam memperjuangkan gagasan dan pandangannya tidak gentar berpolemik dengan siapapun. Oleh karena itu sudah selayaknya Hasbi disejajarkan dengan nama-nama besar lainnya dalam kajian kontekstualitas hukum Islam di Indonesia seperti Ahmad Hassan, Hazairin, Hamka, dan Munawar Cholil.

Daftar Pustaka

Abdullah, F. (2021). Independensi Dari Mazhab: Ijtihad Dalam Perspektif Al-Shawkānī. *Al-Mashlahah Jurnal Hukum Islam Dan Pranata Sosial*, *9*(02), Article 02. Https://Doi.Org/10.30868/Am.V9i02.1675

Ash Shiddieqy, M. H. (1981). *Pengantar Hukum Islam* (Vol. 2). Bulan Bintang.

Ash Shiddieqy, M. H. (1994). *Pengantar Hukum Islam* (Vol. 1). Bulan Bintang.

Ash Shiddieqy, M. H. (2001). *Falsafah Hukum Islam* (Ii). Pustaka Rizki Putra.

Hallaq, W. B. (2009). *Sharī'a: Theory, Practice, Transformations*. Cambridge University Press.

Hallaq, W. B. (2013). *The Impossible State: Islam, Politics, And Modernity's Moral Predicament*. Columbia University Press.

Ja'far, A. K. (2012). Teori-Teori Pemberlakuan Hukum Islam Di Indonesia. *Asas*, *4*(2), Article 2. Https://Doi.Org/10.24042/Asas.V4i2.1679

Jamal, K., & Dalimunthe, D. B. (2020). Corak Pemikiran Hasbi Ash-Shiddieqy Terhadap Fiqh Indonesia (Antara Moderasi Dan Purifikasi). *Akademika: Jurnal Keagamaan Dan Pendidikan*, *16*(1), 25–38.

Ma'arif, T. (2015). Fiqih Indonesia Menurut Pemikiran Hasbi Ash-Shiddiqi, Hazairin Dan Munawir Syadzali. *Ijtimaiyya: Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam*, *8*(2), 27–56. Https://Doi.Org/10.24042/Ijpmi.V8i2.910

Mutawali, M. (2015). Pemikiran Hasybi Ash-Shiddieqy Dalam Hukum Islam. *Al-Ittihad: Jurnal Pemikiran Dan Hukum Islam*, *1*(1), 19–32.

Nasution, H. (1990). *Pembaharuan Hukum Islam: Sejarah Pemikiran Dan Gerakan* (7th Ed.). Bulan Bintang.

Shiddiqi, N. (1997). *Fiqh Indonesia: Penggagas Dan Gagasannya* (1st Ed.). Pustaka Pelajar.

Sufian, A. (2012). Kontribusi Pemikiran Hasbi Ash-Shiddieqy Dalam Bidang Fikih. *Media Syari'ah : Wahana Kajian Hukum Islam Dan Pranata Sosial*, *14*(2), 185. Https://Doi.Org/10.22373/Jms.V14i2.1875

Tahir, M., Kunci, K., Ash-Shiddieqy, H., & Islam, H. (2008). *Pemikiran T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy; Sumber Hukum Islam Dan Relevansinya Dengan Pemikiran Hukum Islam Di Indonesia*. *1*(1), 36.

Wahyudi, Y. (1993). *Hasbi's Theory Of Ijtihad In The Context Of Indonesian Fiqh*. Mcgill University.

Pemikiran Hukum Mochtar Kusuma Atdmadja

Nugroho Noto Diharjo

Pendahuluan

Mochtar Kusumaatmadja merupakan salah satu tokoh yang memiliki kekhususan dalam perkembangan pemikiran dan pendidikan hukum di Indonesia. Kekhususan tersebut dapat dilihat dari sosok Mochtar disamping sebagai pendidik, juga sebagai pemikir, praktisi, dan birokrat hukum.

Sebagai pendidik, Mochtar berpendapat bahwa sarjana hukum merupakan teknokrat hukum yang memiliki peranan penting dalam membangun Indonesia (Sidharta, 2012). Untuk mewujudkan ide ini Mochtar kemudian memprakarsai *pilot project* melalui program pendidikan klinis hukum di Fakultas Hukum Unpad.

Dalam membaca, memahami dan memetakan pemikiran hukum Mochtar tentunya harus memahami Mochtar sebagai sosok dengan multi gagasan. Mengidentikkan Mochtar melalui pemikirannya tentang peran hukum dalam pembangunan tentunya tidak cukup mendeskripsikan seorang Mochtar, karena beliau juga seorang pemikir hukum internasional Indonesia. Bahkan tidak terlalu salah jika ada beberapa yang mentahbiskan beliau sebagai Bapak Hukum Internasional Indonesia.

Selain itu, Mochtar adalah ahli hukum laut Indonesia terkenal yang mengangkat gagasan negara kepulauan (*archipelagic state*) ke forum internasional yang kemudian menjadi landasan awal bagi lahirnya konsep “Wawasan Nusantara”. Mochtar adalah Bapak Hukum Laut Indonesia (Sumardjo, 1999).

Sketsa Biografis

Mochtar Kusumaatmadja lahir di Jakarta pada tanggal 17 Februari 1929. Mochtar menyelesaikan sarjana hukum dengan spesialisasi hukum internasional pada Fakultas Hukum Universitas Indonesia pada tahun 1955. Setelah itu meraih ‘Master of Laws’ (LL.M.) dari Yale University Law School-Amerika Serikat pada tahun 1956.

Sejak tahun 1959 Mochtar beraktivitas sebagai dosen di Fakultas Hukum Universitas Padjajaran hingga kemudian diangkat sebagai Guru Besar Hukum Internasional pada Fakultas Hukum Universitas Padjajaran pada tahun 1962. Sejak saat itu nama Mochtar Kusumaatmadja menjadi sangat identik dengan Fakultas Hukum Universitas Padjajaran.

Pada tahun 1973 Mochtar diangkat sebagai Rektor Universitas Padjajaran. Namun jabatan rektor tidak lama, karena pada tahun 1974 Mochtar diangkat oleh Presiden Soeharto menjadi Menteri Kehakiman dalam Kabinet Pembangunan II hingga berakhir pada tahun 1978.

Pada tahun 1978 Mochtar diangkat kembali dalam Kabinet Pembangunan III sebagai Menteri Luar Negeri selama dua periode sampai tahun 1988. Dari beberapa prestasi yang diperoleh Mochtar sebagai Menlu, konsep Negara Kepulauan dalam Konvensi Hukum Laut yang diterima tahun 1982 adalah puncak dari segala prestasinya. Setelah menjadi Menlu, Mochtar bergiat di berbagai forum internasional di antaranya menjadi anggota Komisi Hukum Internasional PBB (*International Law Commission*) selama dua periode (Sumardjo, 1999).

Hukum dan Pembangunan

Istilah hukum dan pembangunan mempunyai hubungan yang sangan erat dengan Mochtar karena dua alasan pokok. *Pertama*, Mochtar mengenalkan dan meyakinkan bahwa hukum tidak saja bisa namun harus mengambil dan memiliki peran dalam pembangunan. Hal ini bisa dikatakan sebagai penegasan Mochtar terkait fungsi hukum dalam pembangunan.

Kedua, Mochtar memunculkan pemikiran tersebut di saat istilah pembangunan menjadi terminologi politik Orde Baru yang sangat sakral dan wajib diaplikasikan pada setiap sisi kehidupan termasuk pembangunan hukum. Bagi kelompok yang mendukung, khususnya di lingkungan Fakultas Hukum Unpad, kemudian mempopulerkan pemikiran ini dengan bahasa Teori Hukum Pembangunan, meskipun Mochtar sendiri tidak pernah menyebut gagasannya itu sebagai Teori Hukum Pembangunan.

Maka dari itu, dapat dikatakan bahwa esensi pemikiran hukum Mochtar berkaitan dengan posisi dan peran hukum dalam pembangunan. Dalam salah satu tulisannya Mochtar menyebutkan:

> *Pembangunan dalam arti seluas-luasnya meliputi segala segi dari pada kehidupan masyarakat dan tidak hanya segi kehidupan ekonomi belaka, karena itu istilah pembangunan ekonomi sebenarnya kurang tepat, karena kita tidak dapat membangun 'ekonomi' suatu masyarakat tanpa menyangkutkan pembangunan segi- segi kehidupan masyarakat lainnya* (Kusumaatmadja, 1975).

Menurut Mochtar yang menjadi pertanyaan adalah, "*adakah peranan hukum dalam proses* pembangunan *itu; dan bila ada apakah peranannya?*(Kusumaatmadja, 1975) Mochtar menjawab dengan mengatakan sebagai berikut:

> *Apabila kita teliti maka semua masyarakat yang sedang membangun dicirikan oleh perubahan bagaimanapun kita mendefinisikan pembangunan itu dan apapun ukuran yang kita pergunakan bagi 'masyarakat dalam pembangunan'. Peranan hukum dalam pembangunan adalah untuk menjamin bahwa perobahan itu terjadi dengan cara yang teratur*" (Kusumaatmadja, 1975).

Menurut Mochtar esensi dari pembangunan adalah perubahan sebagai makna detonatif dari pada makna konotatifnya yang bernuansa politik saat itu. Pembangunan pada masa itu menjadi jargon politik Orde Baru yang dimaksudkan sebagai anti tesis terhadap orientasi politik Orde Lama yang sangat ideologis.

Pembangunan ditujukan sebagai arah politik Orde Baru yang sarat dengan program kerja (karya). Menariknya, sekalipun Mochtar bagian dari kekuasaan Orde Baru, namun sosoknya tetap kental dengan identitasnya sebagai seorang akademisi dan pakar hukum daripada seorang politisi. Sehingga arti pembangunan hukum dalam sudut pandang Mochtar relatif bersifat netral.

Berkaitan dengan peran hukum dalam pembangunan, Mochtar berpendapat bahwa hukum harus menjamin agar perubahan yang terjadi bisa berjalan secara teratur. Penekanan Mochtar pada kalimat "berjalan secara teratur" menunjukkan bahwa terwujudnya "ketertiban" sebagai salah satu fungsi hukum urgensinya ditekankan kembali oleh Mochtar dalam pembangunan.

Perubahan yang menjadi inti utama dari proses pembangunan dan ketertiban atau keteraturan yang merupakan salah satu fungsi penting dari hukum adalah tujuan dari masyarakat yang melaksanakan pembangunan. Melalui peran hukum tersebut, Mochtar bercita-cita mewujudkan hukum yang menjadi orientasi sekaligus koreksi atas jalannya pembangunan, bukan hukum yang cuma berlegitimasi kepada penguasa. Disini Mochtar memberikan penegasan bahwa kekuasaan harus tunduk kepada hukum dan sekaligus menepis tudingan bahwa konsep pembangunan hukum Mochtar adalah alat untuk melegitimasi kekuasaan Orde Baru.

Dikarenakan tujuan utama pembangunan adalah adanya perubahan, maka disaat hukum harus berperan di dalamnya maka hukum tidak bisa dipahami sebagai elemen statis yang senantiasa berada di belakang perubahan itu sendiri, namun hukum harus berada di depan mengawal perubahan tersebut. Hukum tidak hanya sebagai pengikut, namun harus menjadi penggerak utama pembangunan.

Pada posisi ini Mochtar secara langsung menggunakan istilah hukum sebagai alat pembaharuan masyarakat. Artinya mengharuskan masyarakat memiliki pengetahuan lebih banyak dan luas dari pada pengetahuan hukum dalam makna yang umum (Kusumaatmadja, 1975). Yang dimaksud "pengetahuan hukum yang lebih luas" disini tidak lain adalah fungsi dinamis dari hukum sebagai alat perubahan, bukan hukum yang lazim dipahami sebagai elemen statis yang senantiasa menjadi "korban" dari perubahan itu sendiri (Kusumaatmadja, 1975).

Sebagai bentuk pemahaman hubungan antara hukum dan pembangunan, Mochtar menekankan pada dua hal pokok yaitu: *pertama*, persoalan hukum sebagai alat perubahan (pembangunan) dan; *kedua*, pembinaan atau perkembangan hukum itu sendiri. Berkenaan dengan persoalan hukum sebagai alat perubahan Mochtar mengulanginya dengan redaksi yang berbeda, "Mengenai masalah yang pertama kita di sini ingin kemukakan masalah- masalah yang kita hadapi dalam memperkembangkan hukum sebagai suatu alat pembaharuan masyarakat (*a tool of social engineering*)" (Kusumaatmadja, 1975). Di sini kembali Mochtar lebih menekankan kepada fungsi dinamis hukum sebagai alat pembaharuan (perubahan) masyarakat tanpa harus meningggalkan fungsi hukum yang mengatur yang dalam hal ini Mochtar menyebutnya sebagai pemahaman hukum yang lazim (konvensional).

Peranan hukum dalam pembangunan adalah untuk menjamin bahwa perubahan itu terjadi dengan cara yang teratur (tertib), hukum memiliki peran melalui bantuan perundang-undangan dan putusan pengadilan, atau kombinasi dari keduanya (Kusumaatmadja, 1976). Dalam hal ini Mochtar menjadikan perundang-undangan sebagai wujud konkret dan sarana utama dalam melakukan pembaharuan masyarakat (*social engineering*).

Yang menarik dalam hal ini, Mochtar menggunakan kata "alat" sebagai pemaknaan kata "*tool*" yang disesuaikan dari pendapat Roscou Pound "*law as social engineering*". Akan tetapi dalam tulisan setelahnya untuk bahasan yang sama Mochtar menggunakan istilah "sarana".

Ada yang mengatakan bahwa ini bentuk respon atas kritik sebagian ahli yang mengatakan bahwa pendapat Mochtar yang menempatkan hukum sebagai "*tool of social engineering*" itu pada akhirnya akan menempatkan hukum pada peran yang mekanistik. Tanggapan Mochtar cukup tepat dengan menggunakan kata yang relatif "*soft*", karena kata "alat" dinilai terlalu kaku.

Kata "sarana" dimaksudkan sebagai pelembut dari kata "alat". Namun, pembedaan istilah itu menjadi tidak begitu penting karena dalam bahasa Indonesia baik kata "alat" maupun "sarana" memiliki makna yang dapat dipertukarkan (*interchangeable*). Oleh karena itu dapat dipahami juga kalau Romli Atmasasmita berpendapat bahwa sebaiknya tidak ditambahkan baik kata "alat" maupun "sarana" ketika berbicara mengenai peran hukum dalam pembangunan, karena fungsi hukum itu inklusif, memiliki sifat dinamis, tidak statis (Atmasasmita, 2012).

Selain kata pembangunan, "pembaharuan masyarakat" juga merupakan istilah lain identik dengan pemikiran hukum Mochtar. Istilah ini kemungkinan besar merupakan pemaknaan dari kata "*social engineering*" yang kemudian menjadi kontroversial ketika dilakukan pemaknaan lagi (oleh beberapa kalangan) dengan arti rekayasa masyarakat (sosial).

Letak kontroversinya berada pada kata rekayasa yang artinya adalah penerapan berbagai kaidah ilmu dalam pelaksanaan (aplikasi ilmu) misalnya, perancangan, konstruksi, dan sebagainya. Makna kata rekayasa ini sangat erat dengan segala hal yang bersifat mekanistik, sehingga di saat digandengkan dengan kata "*social*" (masyarakat) akan memiliki kesan bermakna negatif, karena akan dipahami sebagai upaya mengelabui masyarakat. Pendapat ini akan mendapat dukungan ketika kata rekayasa juga dapat diartikan sebagai rencana jahat atau persekongkolan untuk merugikan pihak lain.

Untuk mengklarifikasi kontroversi ini merujuk kepada pemilik awal istilah ini yaitu Roscoe Pound tampaknya merupakan usaha yang cukup tepat dan proporsional. Walaupun dalam banyak tulisannya Mochtar tidak secara eksplisit dan membahas secara

khusus pemikiran Roscoe Pound dan kemudian mengaitkannya dengan pandangan hukum pembangunan miliknya, namun kontribusi pemikiran Pound terhadap pemikiran Mochtar cukup jelas. Hal ini diperkuat oleh Lili Rasyidi yang menyatakan bahwa Teori Hukum Pembangunan adalah penggabungan antara Teori Hukum Mochtar dan Teori Hukum Pound minus konsep mekanisnya dan disesuaikan dengan kondisi Indonesia (Rasjidi, 2003). Istilah "*social engineering*" digunakan Pound saat mendeskripsikan tentang fungsi dan peran hukum dan ahli hukum (*lawyers*) (Hayat, 2014). Menurut Pound ahli hukum itu harus memiliki peran seperti seorang insinyur (*engineer*) ketika dia akan membangun sebuah bangunan, jembatan, dan sebagainya. Dalam hal ini seorang insinyur akan membuat dan menyiapkan sebuah perencanaan (*planning*) yang kemudian akan diikuti dengan pengumpulan material-material yang diperlukan.

Dengan perumpamaan ini, ahli hukum harus mempunyai perencanaan yang matang, mampu menginventarisasi berbagai kebutuhan masyarakat dan selanjutnya ahli hukum tersebut harus mampu melakukan banyak penyesuaian dan keseimbangan dari berbagai kepentingan tersebut sehingga terwujud bangunan hukum yang kokoh dan fungsional (Chand, 2005). Konsep ini didasarkan atas pemikiran bahwa hukum adalah sarana yang dapat digunakan untuk membentuk masyarakat dan mengatur perilaku manusia. Atas dasar ini maka Pound mengatakan, "*Law is social engineering which means a balance between the competing interests in society*".

Pemikiran Pound muncul sebagai reaksi saat Amerika mengalami periode perubahan masyarakat yang sangat signifikan, namun pada saat yang sama para ahli hukum justru sedang berputar pada pola berpikir yang statis, menempatkan hukum sebagai bintang yang tak pernah bergerak (*fixed star*). Pound berpendapat bahwa dengan menganalogikan hukum sebagai alat perubahan sosial, maka ahli hukum dan hakim harus meninggalkan sikapnya yang kaku (rigid). Dan sebaliknya ahli hukum harus menjadikan hukum agar dapat menyesuaikan dan mengakomodasi perubahan sehingga para ahli hukum dan hakim dapat membantu

masyarakat untuk mencapai kepuasan maksimum atas aspirasi dan kebutuhannya dengan meminimalisir adanya friksi dan konflik (Chand, 2005).

Menganalogikan hakim dan ahli hukum dengan peran seorang insinyur sebenarnya tidak bisa dipahami secara sederhana bahwa Pound sedang melakukan mekanisasi fungsi hukum. Spirit perubahan masyarakat adalah inti pokok di balik analogi tersebut. Menurut Hari Chand konsep *social engineering* bertujuan: "*to enable the lawyer to think in terms of changing or moulding the law*" (Chand, 2005).

Pengertian Hukum

Definisi atau pengertian hukum menurut Mochtar menjadi penting untuk dikemukakan, karena bagi sebagian pihak, konsep hukum pembangunan Mochtar ada dalam definisi tersebut. Menurut Mochtar hukum adalah keseluruhan kaidah dan asas yang tidak hanya mengatur melainkan juga meliputi lembaga-lembaga dan proses yang diperlukan untuk mewujudkan berlakunya hukum itu dalam kenyataan (Kusumaatmadja, 2006). Elemen penting dari definisi ini yang kemudian mengaitkannya dengan teori hukum pembangunan adalah pada kalimat "lembaga dan proses".

Hubungan hukum dengan kelembagaan hukumnya dan juga prosesnya menurut Lili Rasyidi dan I.B.Wiyasa Putra adalah hubungan khas dalam konsep pembangunan hukum di Amerika Serikat (Rasjidi, 2003). Analisis ini menguatkan dugaan adanya pengaruh yang cukup berarti dari para arsitek reformasi hukum di Amerika Serikat, khususnya Roscoe Pound. (Rasjidi, 2003)

Bagi Mochtar, kaidah dan asas merupakan unsur klasik dari sebuah pengertian hukum yang harus senantiasa hadir dalam sebuah bangunan hukum. Di saat hukum berperan dan memerankan dirinya sebagai sarana perubahan (pembangunan), maka diperlukan unsur yang mempunyai kekuatan untuk perubahan, yaitu kelembagaan dan proses.

Sehubungan dengan hal ini Mochtar mengatakan sebagai berikut:

> *"...pengertian hukum yang memadai seharusnya tidak hanya memandang hukum itu sebagai suatu perangkat kaidah dan asas-asas yang mengatur kehidupan manusia dalam masyarakat, tetapi harus pula mencakup lembaga (institutions) dan proses (processes) yang diperlukan untuk mewujudkan hukum itu dalam kenyataan"* (Kusumaatmadja, 2006).

Hukum Internasional

Keahlian Mochtar dalam hukum internasional bukan saja diakui kalangan intelektual dalam negeri tapi juga di forum internasional yang antara lain dibuktikan dengan terpilihnya Mochtar selama dua periode sebagai anggota Komisi Hukum Internasional PBB (International Law Commission).

Pemikiran Mochtar mengenai hukum internasional tertuang dalam buku "Pengantar Hukum Internasional" yang terbit pertama kali pada tahun 1976 (Kusumaatmadja, 1976). Buku ini menjadi rujukan pengajaran hukum internasional di hampir seluruh Fakultas Hukum di Indonesia hingga saat ini.

Pemikiran Mochtar mengenai hukum internasional sangat fundamental. Dalam buku ini Mochtar menjelaskan bahwa hukum internasional merupakan keseluruhan kaidah dan asas yang mengatur hubungan atau persoalan yang melintasi batas negara antara negara dengan negara dan negara dengan subjek hukum lain bukan negara atau subjek hukum bukan negara satu sama lain (Kusumaatmadja, 1976). Definisi ini memperlihatkan kecermatan Mochtar dalam menangkap dan mengungkap inti hukum internasional yang tetap bersumber kepada sejarah pertumbuhannya dan memprediksi perkembangannya di masa depan.

Secara historis, hukum internasional identik dengan negara (*state*) sebagai subjek utamanya. Dengan kata lain, bahwa hukum internasional klasik adalah hukum yang berbasis kepada kegiatan

dan perilaku negara disaat berhubungan antara yang satu dengan yang lainnya. Negara sebagai subjek utama hukum internasional tetap belum tergantikan sampai saat ini. Mochtar memprediksi bahwa ke depan pelaku hukum internasional akan meningkat dan beragam. Antara lain dengan diakuinya organisasi internasional dan juga individu sebagai subjek hukum internasional.

Dalam hal ini Mochtar dengan sangat tepat menyebut istilah negara dan subjek hukum bukan negara (*non-state actors*). Ketika wacana "*non-state actors*" muncul dan pembahasannya semakin sering akhir-akhir ini, Mochtar sudah mengutarakannya pada tahun 1970-an. Penggunaan istilah subjek hukum bukan negara menunjukkan bahwa hukum internasional adalah sistem hukum yang masih terus berkembang khususnya yang terkait dengan pelakunya atau meminjam istilah dari Wallace dan Ortega sebagai "*youthfulness of the international legal system*" (Ortega, 2010).

Topik fundamental lain yang diangkat oleh Mochtar adalah berkaitan dengan hukum internasional yang bersifat koordinatif yang didasarkan atas pemikiran bahwa masyarakat internasional adalah masyarakat yang terdiri dari negara-negara yang merdeka (*independent*) yang tidak memungkinkan satu dengan yang lainnya saling mensubordinasi. Dalam pengertian ini hukum internasional bukan merupakan suatu sistem Hukum Dunia (*World Law*) yang meniscayakan adanya relasi subordinasi seperti yang dikenal dalam hukum tata negara (Kusumaatmadja, 1976).

Pemikiran Mochtar ini merupakan pemahamannya yang mendalam terhadap hakikat hukum internasional. Pandangan ini merupakan pandangan pakar hukum internasional pada umumnya misalnya seperti yang dikatakan oleh Conway Henderson yang mengutip Anne-Marie Slaughters sebagai berikut: " *professors of international law have long known that international law can constrain and channel conflictual politics into cooperative patterns...*".

Pada era 1970-an Mochtar masih berpandangan bahwa, hukum internasional adalah sesuatu yang masih jauh dari kenyataan adanya satu hukum dunia yang mengatur relasi antar

negara. Namun, saat Mochtar bersama-sama dengan Etty R. Agoes merevisi bukunya pada tahun 2002 dimana pandangannya tentang hukum internasional yang bersifat koordinatif berubah. Mochtar berpendapat bahwa dalam dekade terakhir fenomena munculnya suatu hukum dunia adalah bukan hal yang mustahil, antara lain dengan munculnya WTO (World Trade Organization) yang melahirkan aturan-aturan hukum perdagangan internasional yang pada gilirannya memaksa negara-negara untuk menyerahkan sebagian kedaulatan ekonominya untuk memenuhi tuntutan aturan tersebut. Dalam hal ini, karakter hukum internasional bergeser dari sifatnya yang koordinatif menjadi subordinatif.

Hubungan Hukum Internasional dengan Hukum Nasional

Hukum internasional dengan hukum nasional sebenarnya saling berkaitan satu sama lainnya, ada yang berpandangan hubungan antara kedua sistem hukum sangat berkaitan dan ada yang berpandangan bahwa kedua sistem hukum ini berbeda secara keseluruhan. J.G Starke berpandangan terdapat dua teori dalam mengenai hubungan hukum nasional dengan hukum internasional, yaitu teori dualisme dan teori monisme.

Teori dualisme didukung oleh Triepel dan Anzilotti menyebutkan dualisme ini sebagai teori kehendak, merupakan hal yang wajar bila menganggap hukum internasional merupakan sistem hukum yang terpisah dengan sistem hukum nasional.

Menurut Tripel terdapat dua perbedaan di antara kedua sitem hukum ini, yaitu:

a. subjek hukum nasional adalah individu, sedangakan subjek hukum internasional adalah semata-mata dan secara eksklusifnya adalah negara-negara.
b. Sumber-sumber hukum keduanya berbeda: sumber hukum nasional adalah kehendak negara itu sendiri, sumber hukum internasional adalah kehendak bersama dari negara - negara. (Starke, t.th.)

Anzilotti menganut suatu pendekatan yang berbeda. Ia membedakan hukum nasional dengan hukum internasional menurut prinsip-prinsip fundamental dengan mana masing - masing sistem itu ditentukan. Hukum nasional ditentukan oleh prinsip fundamental bahwa perundang-undangan negara harus ditaati. Sedangkan sistem hukum internasional ditentukan oleh prinsip *pacta sunt servanda*, yaitu perjanjian antara negara harus dijunjung tinggi.

Berdasarkan teori Anzelotti ini berarti *pacta sunt servanda* tidak dapat dikatakan sebagai norma yang melandasi hukum internasional. Pendapat J.G Starke ini juga didukung oleh Burhan Tsani. Menurut Tsani ada dua paham mengenai hubungan antara hukum internasional dengan hukum hukum nasional, yaitu paham dualism dan paham monisme. Menurut paham dualisme hukum nasional dengan hukum nasional merupakan dua sistem hukum yang secara keseluruhannya berbeda secara keseluruhannya.

Hakekat hukum nasional berbeda dengan hukum nasional. Hukum internasional dan hukum nasional merupakan dua sistem hukum yang benar-benar terpisah, tidak saling mempunyai hubungan superioritas atau subordinasi. Namun secara logika paham dualisme akan mengutamakan hukum nasional dan mengabaikan hukum internasional, sedangkan paham monisme berpendapat hukum internasional dan hukum nasional saling berkaitan satu sama lainnya.

Menurut teori Monisme, hukum internasional itu adalah lanjutan dari hukum nasional, yaitu hukum nasional untuk urusan luar negeri. Menurut teori ini, hukum nasional kedudukannya lebih rendah dibanding dengan hukum internasional. Hukum nasional tunduk dan harus sesuai dengan hukum internasional (Tsani, 1990).

Mochtar Kusumaatmadja berpendapat terdapat dua teori mengenai hubungan antara hukum internasional dengan hukum nasional. *Pertama*, teori voluntarisme, yang mendasarkan berlakunya hukum internasional bukan persoalan ada atau tidaknya hukum internasional ini pada kemauan negara, dan yang kedua teori

objektivis yang menyatakan bahwa hukum internasional itu ada dan berlaku terlepas dari kemauan Negara (Kusumaatmadja, 2003).

Teori voluntaris dan objektivis pada dasarnya sama dengan paham dualisme dan monime. Alasan yang diajukan oleh paham dualisme didasarkan pada alasan formal maupun alasan yang didasarkan kenyataan. Di antara alasan-alasan yang terpenting dikemukankan sebagai berikut:

a. Kedua perangkat hukum tersebut yakni hukum nasional dan hukuminternasional mempunyai sumber yang berlainan, hukum nasional bersumber pada kemauan Negara, sedangkan hukum internasional bersumber pada kemauan bersama masyarakat Negara.
b. Kedua perangkat hukum memiliki subjek hukum yang berbeda. Subjek hukum nasional adalah orang-perorangan baik dalam apa yang dikatakan hukum perdata maupun hukum pidana, sedangkan subjek hukum nasional adalah Negara.
c. Sebagai tata hukum, hukum nasional dan hukum internasional menampakkan pula perbedaan dalam strukturnya. Lembaga yang diperlukan untuk melaksanakan hokum dalam kenyataan seperti mahkamah dan organ eksekutif hanya ada dalam bentuk yang sempuran dalam lingkungan nasional. Alasan lain yang dikemukakan sebagai argumentasi yang didasarkan atas kenyataan ialah bahwa daya laku atau keabsahan kaidah hukum nasional tidak terpengaruh oleh kenyataan bahwa kaidah hukum nasional itu bertentangan dengan kaidah hukum internasional.(Kusumaatmadja, 2003)

Pandangan dualisme ini memiliki beberapa akibat penting. Salah satu akibat terpenting bahwa kaidahkaidah dari perangkat hukum yang satu tidak mungkin bersumber kepada perangkat hukum lain. Dengan kata lain tidak ada tempat bagi persoalan hirarki antara hokum nasional dengan hukum nasional.

Akibat kedua ketentuan hukum internasional merupakan transrormasi dari hukum nasional. Paham monisme diadasarkan

atas pemikiran kesatuan dari seluruh hukum yang mengatur hidup manusia. Dalam rangka pemikiran ini hukum internasional dan hukum nasional merupakan dua bagian dari satu kesatuan yang lebih besar yaitu hukum yang mengatur kehidupan manusia. Akibat pandangan monisme ini adalah bahwa antar kedua perangkat hukum ini mungkin ada hirarki.

Berdasarkan paham monisme dengan pengutamaan pada hukum internasional, hukum nasional secara hirarkis lebih rendah dibandingkan dengan hukum internasional. Hukum Nasional tunduk pada hukum internasional dalam arti hukum nasional harus sesuai dengan hukum internasional.

Dimungkinkan ada monoisme yang menganggap bahwa hukum nasional sejajar dengan hukum internasional. Keduanya memiliki korelasi saling melengkapi. Hal ini tercermin dalam statuta roma atau konvensi tentang terorisme bonn. Hukum internasional tidak mewajibkan bahwa suatu negara harus menganut paham dualisme atau monisme. Dalam praktek pilihan pengutamaan pada hukum nasional atau hukum internasional, diatur oleh preferensi etnis atau preferensi politis.

Bagi yang mempunyai perspektif sikap politis nasionalis, akan mengutamakan hukum nasional. Sebaliknya bagi perspektif yang memiliki kecondongan pada internasionalisme, maka akan mengutamakan hukum internasional (Tsani, 1990).

Berdasarkan pentingnya hubungan lintas negara, maka sangat diperlukan hukum yang diharap bisa menyelesaikan segala masalah yang timbul dari hubungan antar negara tersebut. Hukum internasional mempunyai beberapa segi penting seperti prinsip kesepakatan bersama (*principle of mutual consent*), prinsip timbal balik (*principle of reciprocity*), prinsip komunikasi bebas (*principle of free communication*), princip tidak diganggu gugat (*principle of inciolability*), prinsip layak dan umum (*principle of reasonable and normal*), prinsip eksteritorial (*principle of exterritoriality*), dan beberapa prinsip lain yang memiliki nilai penting bagi hubungan diplomatik antarnegara.

Maka hukum internasional memberikan dampak hukum bagi para yang melanggar. Dari pengertian diatas dapat kita simpulkan unsur-unsur terpenting dari hukum internasional;

a. Objek dari hukum internasional ialah badan hukum internasional yaitu negara dan organisasi internasional,
b. Hubungan yang terjalin antara badan hukum internasional adalah hubungan internasional dalam artian bukan dalam *scope* wilayah tertentu, ia merupakan hubungan luar negeri yang melewati batas teritorial atau geografis negara, berlainan dengan hukum negara yang hanya mengatur hubungan dalam negeri.
c. Kaedah hukum internasional ialah kaedah wajib, seperti layaknya semua kaedah hukum, dan ini yang membedakan antara hukum internasional dengan kaedah internasional yang berlaku di negara tanpa memiliki sifat wajib seperti *life service* dan adat kebiasaan internasional.

Jika hukum nasional ialah hukum yang diterapkan dalam teritorial suatu negara dalam mengatur segala urusan dalam negeri dan juga dalam menghadapi penduduk yang berdomisili di dalamnya, maka hukum internasional adalah hukum yang mengatur aspek negara dalam hubungannya dengan negara lain. Hukum internasional ada untuk mengatur segala hubungan internasional demi berlangsungnya kehidupan internasional bebas dari segala bentuk tindakan yang merugikan negara lain.

Oleh sebab itu negara yang melakukan tindakan yang dapat merugikan negara lain atau dalam arti melanggar kesepakatan bersama, maka akan dikenakan sanksi hokum. Jadi sebuah negara harus bertanggung jawab atas segala tindakan yang telah dilakukannya. Pengertian tanggung jawab internasional itu sendiri itu adalah peraturan hukum dimana hukum internasional mewajibkan kompensasi kepada pelanggar hokum internasional yang merugikan pihak lain yang berhubungan dengan hokum internasional.

Mengenai hubungan hukum internasional dengan hukum nasional terdapat hubungan pemberlakuan hukum internasional terhadap hukum nasional. Ada dua teori yang melandasi hubungan pemberlakuan ini, yaitu teori transformasi dan teori adopsi khusus.

Teori transformasi menyatakan bahwa pemberlakuan hukum internasional kedalam hukum nasional dengan transformasi traktat atau perjanjian internasional kedalam hukum nasional, yang bukan hanya menjadi syarat formal melainakan merupakan syarat substansial dengan sendirinya mensahkanperluasan berlakunya kaidah-kaidah yang dimuat dalam trakktat terhadap individu. Teori ini bersandarkan pada sifat konsensual hukum internasional yang berbeda dengan sifat non-nonsensual dari hukum nasional (Tsani, 1990).

Menurut teori adopsi khusus berpandangan yang hampir sama dengan teori transformasi yaitu kaidah-kaidah hukum internasional tidak dapat secara langsung diberlakukan di lingkungan nasional oleh pengadilan-pengadilan nasional atau oleh siapapun. Untuk memberlakukan kaidah tersebut hukum nasional harus bersumber kepada hukum internasional (Tsani, 1990).

Wawasan Nusantara

Wawasan Nusantara adalah wawasan kesatuan bangsa dan negara Indonesia yang meliputi segala bidang kehidupan yaitu; politik, ekonomi, kebudayaan, dan pertahanan dan keamanan. Wawasan Nusantara didasarkan kepada konsepsi kewilayahan nasional atau yang dikenal dengan konsepsi nusantara (*archipelago concept*). Dalam gagasannya Mochtar berpendapat bahwa kesatuan 'tanah' dan 'air' yang terkandung dalam konsepsi nusantara merupakan 'wadah fisik' bagi pengembangan wawasan nusantara (Kusumaatmadja, 1995). Konsep Wawasan Nusantara merupakan kontribusi Mochtar yang sangat penting baik dari sisi keilmuan maupun konteks politik kenegaraan.

Konsep Wawasan Nusantara adalah produk dari pengetahuan dan pemahaman Mochtar yang sangat komprehensif mengenai hukum laut dan posisi Indonesia sebagai negara kepulauan

(*archipelago*). Mochtar bukan saja teoritis, tapi juga praktisi hukum laut yang mengabdi penuh untuk kepentingan Indonesia di berbagai forum internasional. Tidak berlebihan kalau Mochtar ditahbiskan sebagai Bapak Hukum Laut Indonesia.

Menurut Mochtar Ordonansi tahun 1939 yang mengatur mengenai laut teritorial Indonesia yang lebarnya hanya 3 mil di ukur dari garis air terendah (*laag- waterlijn*) sudah tidak memadai lagi untuk menjamin dengan sebaik-baiknya kepentingan dan rakyat Indonesia di laut. Kepulauan Indonesia itu satu kesatuan (unit) dan bahwa lautan di antara pulau-pulau kita itu merupakan bagian yang tidak dapat dilepaskan dari bagian darat (pulau-pulau) negara kita. Perkataan 'tanah air' dalam bahasa Indonesia cukup menjadi bukti bahwa pendirian itu secara sadar atau tidak sudah meresap pada pikiran rakyat kita. Berdasarkan pikiran ini maka laut teritorial harus terletak sepanjang garis yang menghubungkan titik ujung terluar daripada kepulauan Indonesia. Sehubungan dengan hal ini Mochtar mengatakan sebagai berikut: "...*In our language, as in many languages, we have a word for 'native country'. The French word is 'patrie', the German word 'die heimat', in Indonesia, it is 'tanah air', which means 'land and water'*" (Kusumaatmadja, 1995).

Pemikiran Mochtar seiring dengan upaya dan kebijakan pemerintah pada saat itu dalam memperjuangkan konsep negara kepulauan. Ada dua keputusan politik Pemerintah yang sangat penting dan fundamental yaitu: *pertama*, Deklarasi Djuanda pada tanggal 13 Desember 1957 mengenai Perairan Indonesia; *kedua*, diundangkannya UU No. 4/Prp tahun 1960 tentang Perairan Indonesia yang substansinya merupakan penguatan dari Deklarasi Djuanda 1957. Motivasi dan substansi kedua keputusan politik Pemerintah tersebut tidak bisa dilepaskan dari keikutsertaan Indonesia dalam dua Konferensi Hukum Laut PBB yaitu Konferensi pertama pada tahun 1958 dan Konferensi kedua pada tahun 1960 yang kedua-duanya diadakan di Jenewa dimana Mochtar menjadi anggota delegasi Indonesia pada kedua konferensi tersebut (Kusumaatmadja, 1995).

Sejarah kemudian mencatat Mochtar adalah figur yang kemudian menjadi pelaku dan saksi sejarah bagaimana konsep negara kepulauan kemudian diperjuangkannya hampir 25 tahun dimana Mochtar harus berjuang keras untuk meyakinkan negara lain atas konsep tersebut. Mochtar menyadari bahwa konsep negara kepulauan ini hanya diperjuangkan oleh sebagian kecil negara termasuk Indonesia sementara yang menentangnya adalah negara-negara besar termasuk Amerika Serikat. Mochtar pun menyadari bahwa hukum laut itu lahir dan merupakan konsep dari Eropa Barat, sehingga konsep negara kepulauan yang diajukan oleh Indonesia akan dianggap sebagai deviasi sejarah yang tidak perlu terjadi. Dalam konteks ini menarik untuk dicatat apa yang dikatakan Mochtar sebagai berikut: "...*so I submit that in studying international law, and law of the sea in particular, if we want a truly international view to evolve, we should not base it only on what evolved in Western Europe*" (Kusumaatmadja, 1995).

Mochtar sangat gigih dan terperinci dalam memperjuangkan konsep negara kepulauan di berbagai forum internasional khususnya di PBB. Misalnya ketika Mochtar meyakinkan mengenai definisi negara kepulauan kepada pimpinan Konferensi Hukum Laut ketiga di Caracas pada tahun 1974 sebagai berikut: "*Mr. President... thus, an archipelago must be a 'group of islands' grouped together in a real sense. An archipelago, therefore, must be distinguished from a 'chain of islands'*". Mochtar menyadari ada beberapa masalah terkait dengan konsep negara kepulauan ini baik teknis maupun yuridis. Konsep ini pun dapat dipahami dan didekati secara multi disiplin. Sementara itu dilain pihak, negara-negara maritim besar seperti Amerika Serikat cukup konsisten untuk menolak konsep ini. Meskipun gelisah, namun Mochtar yakin dan optimis pada akhirnya konsep ini akan diterima. Dengan bahasa yang diplomatis Mochtar mengatakan sebagai berikut: "... *I hope you agree with me, but even if you do not agree , I hope at least that you understand*" (Kusumaatmadja, 1995).

Usaha Mochtar berbuah manis dengan ditandatanganinya Konvensi Hukum Laut 1982 (*International Convention on the Law*

of the Sea) di Montego Bay, Jamaica pada tanggal 10 Desember 1982 yang antara lain mengakui konsep negara kepulauan yang diperjuangkan Mochtar selama 25 tahun dan Indonesia telah meratifikasinya dengan UU No.17 tahun 1985.

Dari banyaknya pemikiran Mochtar dalam ranah hukum, setidaknya ada dua kontribusi penting yang wajib diketahui dalam perkembangan pemikiran hukum di Indonesia. Kontribusi pertama, konsep Mochtar tentang peranan hukum dalam pembangunan. Kontribusi pentingnya berada pada fungsi dinamis dari hukum yaitu sebagai sarana perubahan (*agent of change*), bukan hukum yang lazim dipahami sebagai elemen statis yang senantiasa menjadi korban dari perubahan itu sendiri. Hukum bukan hanya sebagai elemen yang memberikan perlindungan, namun juga memberikan pandangan kepada perubahan, sehingga perubahan itu berjalan secara teratur dan memberikan manfaat. Hukum tidak dirancang hanya sebagai pengikut dari sebuah perubahan (*followers of change and development*) apalagi korban perubahan (*victims of change*), namun harus memberikan pandangan dan arah menuju perubahan tersebut (*orientation and direction of change*). Dalam hal ini, hukum akan dipahami sebagai norma-norma progresif. Dengan kata lain, hukum akan berisi ide-ide perubahan dan kemajuan (idea of progress).

Kontribusi kedua adalah konsep mengenai negara kepulauan yang melandasi lahirnya konsep Wawasan Nusantara. Konsep Wawasan Nusantara merupakan simpul final yang menguatkan dan mengikat warisan historis-politis Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) menjadi kesatuan politik dan hukum yang tak terbantahkan. Sebelum diterima konsep negara kepulauan dalam Konvensi Hukum Laut 1982, NKRI belum sepenuhnya berdaulat, karena klaim politik kewilayahan kita belum mendapatkan pengakuan internasional. Diakuinya Indonesia sebagai negara kepulauan menjadikan Indonesia sebagai negara dengan garis pantai terpanjang di dunia. Luas wilayah perairan Indonesia bertambah yang diperoleh melalui perang konsep dengan Mochtar sebagai komandan.

Daftar Pustaka

Atmasasmita, Romli. (2012) . *Teori Hukum Integratif: Rekonstruksi Terhadap Teori Hukum Pembangunan dan Teori Hukum Progresif*. Yogyakarta. Genta Publishing.

Chand, Hari. (2005). *Modern Jurisprudence*. Petaling Jaya. International Law Book Services.

Hayat, Atip Latipul. (2014). Roscou Pound, *Padjadjaran Jurnal Ilmu Hukum*, Vol.1., No. 2, 2014.

Kusumaatmadja, Mochtar. (1995). Dari Konsepsi Nusantara Ke Wawasan Nusantara dalam Mochtar Kusumaatmadja, *Bunga Rampai Hukum Laut*, Bandung: Pusat Studi Wawasan Nusantara, Hukum dan Pembangunan.

__________. (2006). *Konsep-Konsep Hukum Dalam Pembangunan*. Bandung. Alumni.

____________. (1975). *Pembinaan Hukum Dalam Rangka Pembangunan Nasional*. Bandung. Bina Cipta.

_________. (1976). *Pengantar Hukum Internasional*. Bandung. Bina Cipta.

_________. (1995). *The Legal Regime of Archipelagoes: Problems and Issues*, dalam Mochtar Kusumaatmadja, *Bunga Rampai Hukum Laut*. Bandung. Pusat Studi Wawasan Nusantara, Hukum dan Pembangunan.

Kusumaatmadja, Mochtar dan Etty R. Agoes. (2003). *Pengantar Hukum Internasional*. Edisi Kedua. Bandung. Putra Abardin.

Ortega, Rebecca M.M.Wallace and Olga Martin. (2010). *International Law*. London. Sweet & Maxwell.

Rasjidi , Lili & I.B.Wyasa Putra. (2003). *Hukum Sebagai Suatu Sistem*. Bandung. Remaja Rosda Karya.

Shidarta (ed.). (2012). *Mochtar Kusuma-Atmadja Dan Teori Hukum Pembangunan: Eksistensi dan Implikasi*. Jakarta: Epistema Institute. 2012.

Starke, J.G. t.th. *Pengantar Hukum Internasional*. Edisi kesepuluh. Jakarta: Sinar Grafika.

Sumardjo, Jakob. (1999). Biografi Prof. Dr. Mochtar Kusumaatmadja dalam Mieke Komar et.al, *Mochtar* Kusumaatmadja: Pendidik dan Negarawan. Bandung. Alumni.

Tsani, Muhammad Burhan. (1990) *Hukum dan Hubungan Internasional*. Yogyakarta. Penerbit. Liberty.

Catatan Penutup:

Teori Hukum dan Pergulatan Manusia Menemukan Hakikat Hukum

Endrik Safudin

Hal yang tidak bisa dibantah lagi adalah teori hukum merupakan sebuah kisah yang tidak direncanakan, teori hukum sepanjang sejarah adalah naik turun denyut detak 'jantung' desain manusia menangani ketegangan-ketegangan dalam 'situasi dan kondisi' yang dihadapinya. Diskursus-diskursus teori hukum tidak berhenti, terus berjalan dan terjadi sesuai dengan konteks zamannya. Karena itu, teori hukum sebagai bentangan sejarah pertarungan manusia muncul tak lain sebagai upaya manusia untuk memperoleh kenikmatan pada kenyamanan dan ketentraman dengan tujuan akhir terwujud kesejahteraan umat manusia.

Dalam bentangan sejarah, teori hukum yang muncul dari abad ke abad, dari generasi ke generasi, dari zaman ke zaman memiliki karakrakter yang berbeda sesuai dengan keadaan situasi dan kondisi pada masanya. Namun, terlepas dari itu teori hukum sebagai bukti nyata adanya dialektika yang tidak pernah terputus dalam peradaban manusia, baik dimulai dari zaman klasik, abad pertengahan, era *renaissance*, era *aufklarung*, abad ke-19, abad ke-20 sampai pada di masa transisisi.

Dalam catatan Bernard L. Tanya, dkk, dalam bukunya *Teori Hukum: Strategi Tertib Manusia Lintas Ruang dan Generasi* telah

mengelompokkan teori-teori pada masanya masing-masing, seperti zaman klasik dihuni oleh teori Filsuf Ionia dengan menyodorkan tesis 'hukum itu tatanan kekuatan', teori kaum Sofis dengan tesis 'hukum sebagai tatanan logos', teori Socrates dengan tesis 'hukum sebagai tatanan kebajikan', teori Aristoteles dengan tesis 'hukum itu rasa sosial-etis' dan teori Epicurus dengan tesis 'hukum dan kepentingan individu'.

Abad pertengahan dihuni oleh teori St. Agustinus dengan tesis 'hukum itu tatanan hidup damai' dan teori Thomas Aquinas dengan tesis 'hukum itu bagian tatanan ilahi'. Era *renaissance* dihuni oleh teori Jean Bodin dengan tesis 'hukum itu perintah penguasa berdaulat', teori Thomas Hobbes dengan tesis 'hukum itu tatanan keamanan' dan teori Hugo Grotius dengan tesis 'hukum itu kesadaran sosialitas'.

Pada Era *aufklarung* dihuni oleh teori John Locke dengan tesis 'hukum itu pelindung hak kodrat', teori Immanuel Kant dengan tesis 'hukum itu produk akal praktis', teori Christian Wolff dengan tesis 'hukum itu kewajiban', teori Montesquieu dengan tesis 'hukum dan lingkungan fisik', teori Rousseau dengan tesis 'huku itu kehendak etis umum', teori David Hume dengan tesis 'hukum itu kaidah menggapai simpati', teori Jeremy Bentam dengan tesis 'hukum itu kaidah menggapai kebahagiaan'.

Pada abad ke-19 dihuni oleh teori Karl Marx dengan tesis 'hukum itu kepentingan orang berpunya', teori Savigny dengan tesis 'hukum itu jiwa rakyat', teori Jhering dengan tesis 'hukum itu fusi kepentingan', teori Henry S. Maine dengan tesis 'hukum itu produk adaptasi sosial', teori Emile Durkheim dengan tesis 'hukum itu moral sosial', teori Austin dengan tesis 'hukum itu tata hukum', teori Ernst Bierling dengan tesis 'hukum itu ide umum aturan positif'.

Pada abad ke-20 dihuni oleh 6 (enam) kubu yaitu *pertama,* kubu neo-Kantian yang mempertanyakan 'dimana letak sifat normatif dari hukum' yang terdiri dari teori Rudolf Stammler dengan tesis 'hukum itu normatif, karena kehendak yuridis', Hans Kelsen dengan

tesis 'hukum itu normatif karena *grundnorm'* dan teori Gustav Radbruch dengan teori 'hukum itu normatif, karena nilai keadilan'. *Kedua*, kubu neo-positivisme yang terdiri dari teori Max Weber dengan tesis 'hukum itu cermin rasionalitas dan otoritas', teori Leon Duguit dengan tesis 'hukum itu tatanan karya sosial', teori Eugen Ehrlich dengan tesis 'hukum itu aturan yang hidup', teori Theodor Geiger dengan tesis 'hukum itu gejala sosial', teori Maurice Hauriou dengan tesis hukum itu proses penguatan', teori George Gurvitch dengan tesis 'hukum itu kenyataan normatif', teori Talcott Parsons dengan tesis 'hukum itu mekanisme integrasi' dan teori Roscoe Pound dengan tesis 'hukum itu keseimbangan kepentingan'.

Ketiga, kubu realisme hukum yang terdiri dari teori Oliver Holmes dengan tesis 'hukum itu perilaku hakim', teori Alf Ross dengan tesis 'hukum itu rasa wajib/takut'. *Keempat*, kubu neo Marxis yang terdiri dari teori Ralf Dahrendorf dengan tesis hukum itu kepentingan orang berkuasa' dan teori Feminist Legal Theory dengan tesis 'hukum itu kepentingan kaum lelaki'. *Kelima*, kubu eksistensialis dengan teori Werner Maihofer dengan tesis 'hukum itu wujud eksistensi dan sosialitas'. *Keenam*, kubu aliran hukum alam abad ke-20 yang terdiri dari teori W.A.M. Luypen dengan tesis 'hukum itu keinsyafan keadilan' dan teori Francois Geny dengan tesis 'hukum itu perlu tafsiran kontekstual'. Pada masa transisi dihuni teori Nonet-Selznick dengan tesis 'hukum responsif' dan teori Satjipto Rahardjo dengan tesis 'hukum progresif'.

Itulah sekilas bentangan sejarah teori hukum yang dapat dapat dikelompokkan dalam 3 (*tiga*) paradigma yang mempengaruhi perkembangan ilmu hukum, yaitu *pertama*, paradigma moral (*the ideal law*), yang termanifestasi dalam madzab hukum kodrat/ madzab hukum alam. *Kedua*, paradigma rasional (*the rational law*) yang dijadikan landasan paradigmatik dari madzab hukum positivistik. *Ketiga*, paradigma saintisme (*the scientific law/empirical law*), yang telihat menjadi acuan dari madzab sejarah, madzab hukum social jurisprudence dan madzab hukum *pragmatic legal realism* (Wignjosoebroto, 2011: 10).

Dari bentangan sejarah teori hukum dapat diketahui bahwa teori hukum senantiasa kelahirannya tidak dapat dilepaskan dari konteks zamannya, karena syarat dengan penjelasan-penjelasan hukum secara dialektis, sebagai hasil dari konstruksi sosial. Teori hukum juga sering dilihat sebagai suatu jawaban yang diberikan terhadap permasalahan hukum atau menggugat pikiran hukum yang dominan pada suatu saat (Dimyati, 2005: 30). Sebab itulah, kendatipun suatu teori berkeinginan untuk mengungkapkan suatu pikiran secara universal, tetapi yang perlu dicermati adalah bahwa teori itu memiliki latar belakang pemikiran masing-masing. Sehubungan dengan keadaan yang demikian, nampaknya tidak dapat dilepaskan teri-teori dari konteks waktu pemunculannya, sesuai dengan fase perkembangannya (Atmadja & Budiartha, 2018: 103).

Dalam peradaban manusia, teori hukum dapat ditempatkan sebagai keseluruhan pernyataan yang saling berkaitan berkenaan dengan sistem konseptual aturan-aturan hukum dan putusan-putusan hukum, dan sistem tersebut untuk sebagian yang paling dipasifkan (Bruggink, 2000: 159-160). Dari bentangan sejarah teori hukum dapat ketahui pula bahwa seluruh pemikiran sitematik teori hukum pada satu sisi berkaitan dengan filsafat, dan di sisi lain dengan teori politik (Friedmann, 1990: 1).

Teori hukum dalam peradaban manusia tersebut menggambarkan betapa manusia selalu memiliki desain yang berbeda-beda sesuai dengan zamannya dalam menghadapi pertentangan-pertentangan dengan kekuasaaan disekitarnya dalam rangka menata diri guna menciptakan kesejahteraan hidupnya. Selain itu, dari kisah pertarungan manusia tersebut membawa pemahaman bahwa tidak ada satu teori tunggal dan sempurna tentang hukum. Sebab, dalam dialektika selalu memperlihatkan proposisi-proposisi dan postulat-postulat dengan derajat perkembangan perbedaan dan jarak yang sangat beragam, baik secara inkremental maupun secara diametral.

Oleh karena itu, dalam dunia ilmu, teori menempati kedudukan yang penting. Teori memberikan sarana untuk bisa merangkum

serta memahami masalah yang dibicarakan secara lebih baik. Teori memberikan penjelasan dengan cara mengorganisasikan dan mensistematisasikan masalah yang dibicarakan (Rahardjo, 2000: 253). Untuk itu, dalam membangun suatu "teori hukum" dipersyaratkan rumusan konsep atau pengertian yang jelas, bangunan yang konsisten, penataan sederhana, formulasi atau rumusannya cermat dan jelas (Atmadja & Budiartha, 2018: 9). Teori Hukum, menurut B. Arief Sidharta merujuk Jan Gijssel-Mark Van Hocke, merupakan metode untuk memperoleh pengetahuan hukum, hubungan timbal balik antara hukum nasional dan hukum internasional. Menurut Imre Lakatos, teori adalah hasil pemikiran yang tidak akan musnah dan hilang begitu saja ketika teori lainnya pada dasarnya merupakan keanekaragaman dalam sebuah penelitian.

Pada aras ini, teori hukum adalah interdisipliner (Gijssels & Hoecke, 1982: 37), mengkaji masalah-masalah hukum dari bahasa non-yuridis, atau menggunakan pendekatan (*approach*) ilmu-ilmu lainnya. Menurut Meuwissen, ada tiga ruang lingkup kajian atau tri tugas dari teori hukum, yakni *pertama*, menganalisis tentang pengertian hukum dan pengertian-pengertian lain yang relevan. *Kedua*, menganalisis hubungan antara hukum dan logika. *Ketiga*, menganalisis filsafat ilmu dari ilmu hukum serta suatu ajaran metode praktik hukum sejauh penting untuk perundang-undangan dan peradilan (Sidharta, 2009: 1)

Teori ilmu hukum secara sistematis dapat dibagi tiga cabang yakni: (1) teori hukum, (2) hubungan hukum dan logika, dan (3) metodologi. Ruang lingkup kajian teori hukum yang dapat dilihat sebagai kelanjutan dari *algemeine rechtslehre* (ajaran hukum umum), di antaranya adalah (i) analisis konsep-konsep dalam hukum (misalnya: perbuatan hukum, kontrak, perikatan, perkawinan, perbuatan melawan hukum, dsb), (ii) analisis asas dan sistem hukum, (iii) analisis kaidah hukum dan keberlakuan kaidah hukum (Sidharta, 1999: 123)

McLeod dalam bukunya *legal theory* (1999) menberikan pernyataan tentang manfaat mempelajari teori hukum, 1) mencakup

kegunaan pengetahuan tentang teori hukum memberikan pandangan yang mendasar mengenai hukum secara luas, dan yang memungkinkan para praktisi menguasai doktrin hukum yang dikemukakan para ahli, dan mengevaluasinya secara jelas ketertarikannya satu dengan yang lain; 2) dengan menguasai bangun argumentasi dan membendung argumentasi yang bertentangan dengan pandangan kita; dan 3) para praktisi yang menguasai pengetahuan teori hukum lebih percaya diri, dan berpeluang lebih sukses dalam menangani kasus daripada rekannya yang tidak menguasai teori hukum.

Dengan demikian, dari bab penutup ini dapat di ambil benang merah bahwa mempelajari teori hukum adalah membaca teori tentang kisah pertarungan manusia dalam menata dirinya ditengah 'situasi dan kondisi' yang berkembang pada zamannya. Kisah tersebut sebagai bentangan sejarah pemikiran manusia yang memperlihatkan betapa manusia sangat membutuhkan tatanan yang tertib, nyaman dan tentram. Manusia pada hakikatnya selalu mengalami pergulatan untuk menemukan hakikat hukum.

Pada aras ini menguatkan pandangan Aristoteles tentang manusia sebagai makhluk sosial (*zoon politicon*). Sebagai makhluk sosial manusia tidak dapat lepas dari kehidupan bermasyarakat, hidup manusia yang satu sesungguhnya saling ketergantungan (*interdependensi*) dengan manusia lainnya di dalam hidup dan memenuhi hidupnya. Agar manusia dapat menjalani kehidupannya dengan tertib dan teratur dalam masyarakat, diperlukan tatanan. Tatanan yang membuat kehidupan dalam masyarakat tertib dan teratur adalah hukum, kebiasaan dan kesusilaan (Rahardjo, 2006: 14).

Daftar Pustaka

Atmadja, I Dewa Gede & I Nyoman Putu Budiartha. (2018), *Teori-Teori Hukum*, Malang: Setara Press

Bruggink, J.J.H. (2000), *Refleksi Tentang Hukum*. Penerjemah Bernard Arief Sidharta, Bandung: PT. Aditya Bakti

Dimyati, Khudzaifah. (2005), *Teorisasi Hukum Di Indonesia 1945-1990*, Surakarta: Muhammadiyah University Press.

Friedmann, Woflgang. (1990), *Teori Dan Filsafat Hukum Telaah Kritis Atas Teori-Teori Hukum (Susunan I)*. Penerjemah Mohammad Arifin, Jakarta: Rajawali

Gijssell, Jan & Mark van Hoecke. (1982), *Rechtsteori*e, Antwerpen: Kluwer Rechtswetenscappen.

Rahardjo, Satjipto. (2000), *Ilmu Hukum,* Bandung: Alumni.

Sidharta, B. Arief. (1999), *Refleksi Tentang Struktur Ilmu Hukum*, Bandung: CV. Mandar Maju.

Sidharta. (2019), *Hukum Penalaran Dan Penalaran Hukum: Akar Filosofis*, Yogyakarta: Genta Publishing.

Tanya, Bernard. L. dkk. (2010). *Teori Hukum: Strategi Tertib Manusia Lintas Ruang Dan Generasi*, Yogyakarta: Genta Publishing.

Wignjosoebroto, Soetandyo. (2011), *Memperbincangkan 'Hukum' Dari Perspektif Filsafat: Paradigma Hukum Dan Pergeserannya Dalam Sejarah*, makalah dalam semiloka dengan tajuk "forum penyegaran gagasan filsafat hukum Indonesia di fakultas hukum Universitas Khatolik Parahyangan, diselenggarakan oleh Fakultas Hukum UNPAR bekerjasama dengan epistema Institut-HuMa, tanggal 8-9 Maret 2011.

PROFIL PENULIS

Achmad Baihaqi, adalah alumnus Fakultas Hukum UNDIP, ia sekarang mengabdi sebagai staf pengajar S1 di Fakultas syari'ah IAIN Ponorogo pada bidang Ilmu Hukum, selain mengajar ia juga tercatat sebagai pengacara

Ahmad Syakirin, lahir di Kota Jepara, menyelesaikan program S1 hukum di Universitas Negeri Semarang (UNNES) dan S2 di Universitas Diponegoro (UNDIP) Semarang, Jawa Tengah. Saat ini aktif mengajar sebagai dosen di IAIN Ponorogo. Alamat Email: ahmadsyakiringamma@gmail.com

Anis Hidayatul Imtihanah. Tenaga pengajar di Fakultas Syariah IAIN Ponorogo. Sangat minat pada bidang keilmuan Metodologi Studi Islam. Korespondensi dengan penulis silakan melalui email (anis.hidayatulhanah@gmail.com)

Anjar Kususiyanah. Lahir pada tanggal 07 Juli 1988 di kabupaten Ponorogo. Menyelesaikan pendidikan S1 Hukum ekonomi syariah pada tahun 2011 di STAIN Ponorogo dan Menyelesaikan pendidikan S2 Ilmu hukum – konsentrasi hukum bisnis di Universitas Merdeka Malang pada tahun 2014.

Pernah bekerja di lembaga keuangan bank dari tahun 2011 sampai dengan tahun 2014 jabatan terakhir sebagai manajer unit, dan kariernya berlanjut sebagai dosen hukum di INSURI Ponorogo dan IAIN Ponorogo sampai sekarang, selain menjadi dosen aktif di berbagai organisasi kemasyarakatan.

Beberapa karya yang pernah di publikasikan di antaranya *Operational Permits And Brandings Of Savings And Loan Cooperatives And Sharia Financing* (KSPPS) *In Legal Validity Perspective*, Hubungan Industrial Pancasila Dalam Undang-Undang Cipta Kerja, Keadilan Gender Dalam Kewarisan Islam: Kajian Sosiologis Historis, *The Relevance Of The Usage Of Artificial Intelligence And Machine Learning In Legal Analysis (An Analysis Of Legal Provisions In The National Sharia Council Fatwa And Financial Services Authority Regulation Using Plagiarism Checker And* ATLAS.Ti), Konsep Dan Implementasi Jaminan Fidusia Dalam Perjanjian Sewa Guna Usaha Kendaraan Bermotor, *Musae Radix* Sebagai Inovasi Pemberdayaan Ekonomi, Konstruksi Hukum Pembiayaan Murabahah Dan Wakalah Dalam Satu Transaksi Pada Bank BTPN Syariah; Telaah Fatwa DSN-MUI Nomor 04/DSN-MUI/IV/2000, Peran Suami Istri Dalam Megelola Keuangan Keluarga Mantan Buruh Migran Di Wilayah Kabupaten Ponorogo, Urgensi Perlindungan Hukum Terhadap Hak Menjalani Gaya Hidup Halal Bagi Pekerja Migran Indonesia, *Opportunities Of Halal Certification As A Globalization Of Islamic Civilization Strategy*

Endrik Safudin, lahir di Magetan. Menyelesaikan pendidikan dasar di SDN 1 Sukomoro pada Tahun 1997. Pendidikan Menengah Pertama di SMP 1 Sukomoro pada Tahun 2000 dan MAN Temboro Tahun 2003. Pendidikan sarjana S1 di raih pada Jurusan Siyasah Jinayah Fakultas Syari'ah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Ampel Surabaya Tahun 2007 (Kini UIN Sunan Ampel Surabaya). Pada Tahun 2012, meraih gelar Magister Hukum pada Konsentrasi Hukum Kebijakan Publik Fakultas Hukum Program Pasca Sarjana Ilmu Hukum Universitas Sebelas Maret (UNS) Surakarta. Penulis sebagai pengajar di Fakultas Syariah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Ponorogo. Selain itu, penulis juga mengajar di beberapa perguruan tinggi swasta. Direktur Kajian, Penelitian dan Pengembangan LKBH IAIN Ponorogo (2016-2021 dan 2021-2026).

Tesis masternya berjudul *Perubahan Politik Hukum Judicial Review di Indonesia (Studi Tentang Peran Dan Fungsi Judicial Review dalam Perkembangan Hukum Nasional Kurun Waktu 1945-2003).* Sejumlah karya tulis juga telah dimuat di berbagai media cetak, antara lain: harian Kompas, Jawapos, Duta Masyarakat. Tulisan-tulisannya juga terbit diberbagai Jurnal Perguruan Tinggi.

Penulis juga telah menerbitkan beberapa buku di antaranya: *Langkahkan Kakimu: Upaya mengubah Keadaan Diri Tanpa Lupa Diri* (2015), *Jangan Lelah Dan Kalah: Selalu Ada Cinta Tuhan di Balik Setiap Langkah* (2015), *Quantum Ramadhan: Cerdas Meningkatkan Kualitas Diri di Bulan Suci* (kompilasi, 2015), *Bukan di Puncak: Menabur Keindahan, Menuai Cinta* (2016*), Quantum Cinta: Aneka hidangan menu jiwa* (Kompilasi, 2016), *Dasar-Dasar Ilmu Hukum* (2017), *Islam Moderat* (Kompilasi, 2017), *Alternatif Penyelesaian Sengketa Dan Arbitrase* (2018), *Pengantar Ilmu Hukum* (2020) dan Harmonisasi Hukum Dalam Antinomi Hukum: Telaah kritis atas Penerapannya oleh Mahkamah Agung (2021). Penulis dapat dihubungi melalui email: safudinendrik@gmail.com

Farida Sekti Pahlevi, dilahirkan di Desa Randualas Kecamatan Kare Kabupaten Madiun Propinsi Jawa Timur pada Tanggal 1 Oktober 1987. Menyelesaikan pendidikan Dasar di SDN Randualas 01 kemudian berlanjut di MTsN Rejosari sekaligus di Pondok Pesantren Tarbiyatul Mutathowi'in. Sekolah menengah ditempuh di SMAN 1 Geger Kabupaten Madiun lulus tahun 2006. Gelar sarjana diperoleh di Universitas Negeri Malang Program Studi PPKn lulus tahun 2010, ia juga mengambil gelar gandanya di Universitas Wisnuwardhana Malang Program Studi Ilmu Hukum lulus tahun 2011. Kemudian gelar Magister diperoleh pada tahun 2013 dari Universitas Merdeka Malang Program Studi Ilmu Hukum.

Pada tahun 2013 mulai meniti karier sebagai Dosen Luar Biasa di STAIN Ponorogo dan INSURI Ponorogo sampai tahun 2014. Kemudian di Tahun 2015 penulis diterima sebagai Dosen Tetap Ilmu Hukum di IAIN Ponorogo. Selain mengajar, penulis juga aktif menjadi pemateri dibeberapa kegiatan serta menghasilkan beberapa tulisan baik berupa Buku maupun artikel jurnal sesuai dengan rumpun keilmuan Ilmu Hukum.

Penulis merupakan istri dari Bisma Dwi.,S.H.,M.Hum. alkhamdulilah sudah dikarunia seorang putra bernama Syawqi Maziya P.H dan seorang putri bernama Khadeeja Tsuroyya P.H. Penulis bisa menerima saran dan kritik serta pesan lainnya melalui Email: faridasekti@iainponorogo.ac.id.

Fuady Abdullah. Saat ini mengabdi sebagai dosen di Fakultas Syariah IAIN Ponorogo. Menyelesaikan pendidikan S1 jurusan Syariah di LIPIA Jakarta dan S2 dalam bidang Studi Islam di HBKU. Memiliki hobi membaca dan menikmati indahnya alam.

Khaidarulloh atau akrab disapa Haidar, yang ber-hobby musik ini, selain saat ini aktif mengajar, juga sebagai peneliti perkembangan hukum keluarga Islam. Ia lahir di Kendal, 08 Desember 1986. Perjalanan meniti karir akademisi dimulainya sejak Strata Satu (S-1) Jurusan Hukum Keluarga FSH UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (lulus 2011), kemudian ia lanjutkan Strata Dua (S-2) Jurusan yang sama di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (lulus 2014). Pendidikan non-formal lainnya di antaranya: Diklat Karya Lembaga Bantuan Hukum (KALABAHU) LBH Yogyakarta, (2008), Pelatihan Hukum Acara Perdata di Pengadilan Agama Sleman Yogyakarta, (2010), Pelatihan Jurnalistik dan IT FSH UIN Sunan Kalijaga (2010), Pendidikan Profesi Khusus Advokat (PKPA) Perhimpunan Advokat Indonesia (Peradi) IAIN Tulungagung (2020). Pengalaman Tri Dharma PT di antaranya: mengajar sebagai Asisten Dosen pada Mata Kuliah "Metode Penelitian Hukum Islam" FSH UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2014), narasumber dalam seminar nasional tentang *Metode Penelitian Hukum Islam*, Pusat Studi dan Konsultasi Hukum (PSKH) FSH UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2015), beberapa kali menjadi Asisten lapangan dalam penelitian Dosen FSH dan LPPM UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, (2010), peneliti tentang Isu-isu Hukum Keluarga Kontemporer FSH UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, (2011), dan penyusun buku *Modernisasi Hukum Keluarga Islam: Studi Perkembangan Diskursus dan Legislasi Usia Perkawinan di Indonesia* (Banten: CV. AA Rizky, 2020). Saat ini aktif menjadi staf pengajar/ CPNS Dosen Filsafat Hukum Islam di Fasya IAIN Ponorogo. Alamat saat ini di Griya Astika 1 No. 15 Bago Tulungagung, dan berkantor di LPPM Kampus I IAIN Ponorogo.

Khotifatul Defi Nofitasari merupakan anak terakhir dari pasangan Moh. Khotib dan Suharlik yang lahir di desa Samirplapan Duduksampeyan kabupaten Gresik pada tanggal 3 Januari tahun 1995. Tahun 2007-2013. Penulis menempuh pendidikan di Pondok Pesantren Darul 'Ulum Jombang, tepatnya di unit MTsN Rejoso Peterongan 1 Jombang dan MAN 2 Jombang. Tahun 2013 penulis diterima di Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta dan dilanjutkan mengambil program magister di kampus yang sama pada tahun 2017-2019.

Saat ini, Penulis merupakan Dosen mata kuliah Fikih Mawaris dan Hukum Kewarisan Islam Indonesia di Fakultas Syariah Institut Agama Islam Negeri Ponorogo tahun angkatan CPNS 2019. Penulis juga merupakan pengelolah Laboratorium Kewirausahaan Fakultas Syariah IAIN Ponorogo.

Lukman Santoso Az, lahir di Sekincau, sebuah dataran tinggi penghasil kopi di Lampung. Penulis saat ini merupakan dosen tetap Ilmu Hukum IAIN Ponorogo. Pendidikan S1 di tempuh pada FSH UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta lulus tahun 2005. Pendidikan S2 di tempuh pada Program Pascasarjana FH UII Yogyakarta lulus tahun 2012. Dan saat ini tengah menyelesaikan Program Doktor Ilmu Hukum pada Fakultas Hukum UII Yogyakarta. Pernah nyantri 'literasi' di PPM Hasyim Asy'ari Yogyakarta di bawah asuhan KH. Zainal Arifin Thoha (alm).

Selain melakukan penelitian dan menulis di jurnal dan media massa, penulis juga aktif menjadi reviewer di Jurnal Nasional dan Internasional. Resensi buku, essay dan artikelnya pernah di muat di Media Indonesia, Lampung Post, Riau Post, Bangka Pos, Pikiran Rakyat, Solo Pos, Surabaya Post, Harian Surya, Bali Post,

Investor Daily, Koran Kontan, Jurnal Nasional, Republika, Kompas, Kedaulatan Rakyat, Harian Bernas, Koran Tempo, Majalah Gatra, NU Online, Kabar Bangsa, dll.

Beberapa buku yang telah ditulis, di antaranya; *Jagalah Lisanmu* (PIM, 2008); *Kronik Kebangkitan Indonesia* (Iboekoe, 2008); *Hukum Perjanjian (Kontrak)* (Cakrawala, 2011), *Hukum Hak dan Kewajiban Nasabah* (Pustaka Yustisia, 2012), *Pemuda Cinta Tanah Air* (Antologi-Matapena, 2014), *Pintar Berperkara Hukum Di Pengadilan* (Ekspresi, 2014), *Benarkah Soekarno Dibunuh* (Palapa, 2014), *Syahrir; Pemikiran dan Kiprahnya* (Palapa, 2014), *Gerakan Separatis Islam di Indonesia* (Diva Press, 2014), *Para Martir Revolusi Dunia* (Palapa, 2014), *Hukum Pemerintahan Daerah* (Pustaka Pelajar, 2015), *Pengantar Ilmu Hukum* (Setara Press, 2016), *Dinamika Pemikiran Intelektual Muda NU* (Antologi-Lentera, 2016), *Hukum Perikatan* (Setara Press, 2016), *Negara Hukum dan Demokrasi* (IAINPo Press, 2017), *Dinamika Hukum Kontrak Indonesia* (Trussmedia, 2017), *Resolusi Menulis* (Antologi-Akademika, 2017), *Merawat Nusantara* (Antologi-Genius, 2017), *Para Penggerak Revolusi* (Laksana, 2017), *Anti Bingung Bercara di Pengadilan* (Laksana, 2018), *Aspek Hukum Perjanjian* (2019), *Hukum Perbankan* (2019), *Pendidikan Tinggi di Masa Pandemi* (Antologi-Zahir, 2020), *Nalar Kritis Keberagamaan* (Antologi-Ircisod, 2021), *Hukum Otonomi Desa* (Zahir, 2021), *Taktis Pendampingan Hukum* (Q-Media, 2021). Serta buku inspiratif, sosial dan hukum yang akan segera terbit.

Publikasi teraktual penulis dapat dilihat melalui Google Scholar (vI2Sej4AAAAJ) atau ResearchGate (https://www.researchgate.net/profile/Lukman_Santoso_Az). Penulis dapat di hubungi melalui email: lukmansantoso4@gmail.com/facebook elsanaz_05@yahoo.co.id, atau IG: @LukmanSantosoAz

Martha Eri Safira, lahir di Kabupaten Blitar, 29 Juli 1982. Pendidikan hukum ditempuh di Universitas Jember baik Strata satu maupun Pascasarjana dari tahun 2000 sampai dengan tahun 2008. Sejak perkuliahan aktif dalam penelitian-penelitian dan penyusunan karya ilmiah. Salah satunya adalah meneliti dan memperbaiki perjanjian tentang jaminan fidusia yang diterapkan oleh Pegadaian, bekerjasama dengan pimpinan Pegadaian Cabang Jember pada tahun 2007-2008. Kemudian meneliti tentang perjanjian-perjanjian asuransi jiwa bekerjasama dengan PT. asuransi Bumi Putera tahun 2006 sampai dengan 2008 Bekerjasama dengan Kasat Narkoba Polres Jember dalam mengisi worksop penanggulangan dan pencegahan serta bahaya Narkoba di STIE Mandala dan Universitas Muhammadiyah Jember tahun 2007-2008. Tahun 2008 diajak kerjasama Kabupaten Bojonegoro untuk meneliti tentang kerjasama pertambangan Minyak dan Gas Bumi antara PT. Pertamina EP dan Exxon Mobil Oil USA berkaitan dengan *participation interst* yang hasilnya juga telah dibukukan oleh STAIN PO Press Tahun 2012. Kemudian tahun 2009 hijrah ke Ponorogo untuk mengabdi sebagai Dosen Hukum di Jurusan Syari'ah STAIN Ponorogo (Sekarang IAIN Ponorogo). Menjadi pembina mahasiswa melalui Lembaga Bantuan Hukum (LBH) IAIN Ponorogo dengan membimbing dan mengajar mahasiswa praktek peradilan di Lab. Peradilan Semu STAIN Ponorogo. Kegiatan penelitian dan penulisan juga masih tetap dilaksanakan dengan menghasilkan jurnal-jurnal ilmiah, diktat ajar, mengikuti penelitian-penelitian yang dilaksanakan oleh P3M IAIN Ponorogo, dan membuat serta merevisi Raperda Perlindungan Tenaga Kerja Indonesia (TKI) di Kabupaten Ponorogo dari Tahun 2012 sampai dengan sekarang, bekerjasama dengan DPRD Kabupaten Ponorogo, dan LSM peduli buruh Migran di Kabupaten Ponorogo. Kemudian penulis juga sebagai anggota dan konsultan hukum dari Lembaga Kesejahteraan dan Konsultasi Keluarga (LK3)

Kabupaten Ponorogo sejak tahun 2013 hingga saat ini. Dan sebagai Legal Drafter penyusunan RAPERDA Kerjasama dengan DPRD Kab. Ponorogo dari 2012 sampai dengan sekarang.

Penulis juga aktif menerbitkan buku-buku di antaranya; Hukum Perdata, Hukum Acara Perdata, Aspek Hukum Dalam Bisnis, Hukum Dagang, Hukum Ekonomi, Hukum Acara Peradilan Agama, Hukum Tata Negara, serta penulis juga aktif mengirimkan artikel dan/atau jurnal yang diterbitkan pada Jurnal Scopus, Sinta, dan jurnal bereputasi Internasional.

Muhammad Ali Murtadlo, Saat ini sedang mengabdi sebagai dosen di Fakultas Syariah IAIN (Institut Agama Islam Negeri) Ponorogo. Seorang pencari beasiswa *(scholarship hunter)* yang hobi membaca, menulis, traveling dan naik gunung ini tercatat telah menikmati indahnya mendapatkan beasiswa. Di antara beasiswa yang pernah didapat adalah Beasiswa Bidikmisi dari Kementerian Pendidikan di UIN Sunan Ampel Surabaya, Beasiswa Teaching Clinic English Course dari Global English Pare, Mora Scholarship (Shortcourse Bahasa Belanda) dari Kementerian Agama di Universitas Indonesia Depok dan menempuh Studi Magister Al-akhwal Al-Syakhsiyah (AS) di UIN Maulana Malik Ibrahim Malang dengan Beasiswa LPDP (Lembaga Pengelola Dana Pendidikan). Ia bisa dihubungi via WA +6285730723885 atau lewat email (alimurtadlo@iainponorogo.ac.id) dan Instagram (@aldomurtadlo).

Muh. Maksum, lahir di Magetan, 26 November 1985. Menyelesaikan Pendidikan Dasar di SDN Sayutan IV pada tahun 1998. Pendidikan Menengah Pertama di MTs Darul Huda Mayak Ponorogo pada Tahun 2022. Pendidikan Menengah Atas di MAK Darul Huda Mayak Ponorogo pada Tahun 2004. Pendidikan S1 di Jurusan Syariah Ahwal Syakhshiyah di Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) pada Tahun 2009. Kemudian Gelar Magister diraih di Program Studi Ekonomi Syariah Sekolah Tinggi Agama Islam (STAIN) Ponorogo pada Tahun 2014. Selain Pendidikan Formal, ia juga belajar di Pendidikan Non Formal di Madrasah Miftahul Huda (MMH) Pondok pesantren Darul Huda Mayak Ponorogo.

Pengalaman mengajarnya dimulai sejak tahun 2006 - 2020 sebagai Guru Madrasah Miftahul Huda Pondok Pesantren Darul Huda. Guru di Madrasah Tsanawiyah Darul Huda Tahun 2009 - 2020. Guru di Madrasah Tsanwiyah PSM Sayutan Tahun 2017 – 2020. Dosen di Sekolah Tinggi Agama Islam Nahdlatul Ulama (STAINU) Madiun Tahun 2015 – 2017. Dosen di Fakultas Syariah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Ponorogo tahun 2020 – Sekarang.

Penulis juga telah menerbitkan beberapa artikel, di antaranya "*Ilmu Tafsir Dalam Memahami Kandungan Al-Qur'an*" (*El- Wasathiya*, Jurnal Studi Agama, 2014). " *Ekonomi Pesspektif Abu Yusuf*" (*El-Wasathiya*, Jurnal Studi Agama, 2014). *"Kompetensi Hakim Pengadilan Agama Ponorogo Dalam Bidang Ekonomi Syariah"* (*El- Wasathiya*, Jurnal Studi Agama, 2015). *"Fee Kafalah Pada Lembaga Keuangan Syariah Perspektif Fikih*" (*Invest*, Journal of Sharia and Economic Law, 2022)

Niswatul Hidayati menyelesaikan pendidikan S1 di Uiniversitas Islam Negeri Sunan Kalijaga (UIN SUKA) Yogyakarta pada Fakultas Syariah Prodi Ahwal as-Syakhsiyyah (Hukum Keluarga Islam) tahun 2005, selanjutnya pendidikan S2 pada Universitas yang sama prodi Hukum Islam (2012). Sejak tahun 2015 menjadi staf pengajar di fakultas Syariah Institut Agama Islam Negeri Ponorogo (IAIN Ponorogo) dengan mengampu mata kuliah Psikologi Keluarga, Metodologi Studi Islam, Sosiologi, dan Sosiologi Hukum. Beberapa karya tulis sudah diterbitkan dalam jurnal-jurnal ilmiah serta sebuah buku antologi yang berjudul "Pendidikan Tinggi Di Masa Pandemi Transformasi, Adaptasi, dan Metamorfosis Menyongsong New Normal" yang ditulis bersama dosen-dosen IAIN Ponorogo pada tahun 2020.

Nugroho Noto Diharjo lahir di Malang pada 19 Februari 1985 dan sekarang tinggal di Perumahan Singosaren Blok D-9 Kelurahan Singosaren, Kecamatan Jenangan, Kabupaten Ponorogo. Ayah Muhammad Sunoto, Ibu : Mudrikah. Isteri, Iffah Qurratu Aini, S.Farm., Apt. Anak : Khuluqy Uswatun Hasanah, Nashiratul Ummah Al Wafirah, dan Muhammad Syafi' Musyaffa'.

Pendidikan S1 lulus pada tahun 2008 prodi Ahwal Al Syakhshiyyah STAIN Ponorogo. Kemudian lulus S2 tahun 2018 prodi Ekonomi Syariah IAIN Ponorogo. Pengalaman kerja sebagai Dosen Luar Biasa Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam (FEBI) IAIN Ponorogo tahun 2019. Kemudian pada tahun 2020 diangkat menjadi Dosen di Fakultas Syariah IAIN Ponorogo.

Pengalaman Organisasi: Ketua Pengurus Daerah Jamaah Al Khidmah Kabupaten Ponorogo (2009 – 2022), Koordinator

Pengembangan Wilayah Jatim Barat Pengurus Wilayah Jamaah Al Khidmah Jawa Timur (2016-2018), Sekretaris Pengurus Wilayah Jamaah Al Khidmah Provinsi Jawa Timur (2018 – sekarang). Koordinator Dewan Penasihat Pengurus Daerah Jamaah Al Khidmah Jawa Timur (2022-2026)

Rohmatul Izad, lahir 01 Mei 1991, di Gunung Terang, Sukadana, Lampung Timur. Pada tahun 2016 menyelesaikan jenjang pendidikan Sarjana Jurusan Filsafat dan Agama UIN Sunan Kalijaga. Menyelesaikan Studi Magister di Jurusan Ilmu Filsafat Universitas Gadjah Mada tahun 2018. Sekarang menjadi mahasiswa S3 Konsentrasi Studi Islam UIN Sunan Kalijaga. Dosen Filsafat di Fakultas Syariah IAIN Ponorogo.

Beberapa buku yang telah terbit, *Ragam Intoleransi; Esai-esai Ekstremisme, Islam Politik dan Keindonesiaan*, (Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2018). *Ibn Miskawaih; Inisiator Filsafat Etika Islam*, (Yogyakarta: Qudsi Media, 2021). *Ibn Bajjah; Filsuf Muslim Pertama di Barat*, (Yogyakarta: Qudsi Media, 2022). Aktif juga menulis publikasi di sejumlah media massa dan jurnal. Kritik dan saran dapat dialamatkan ke rohmatulizad@yahoo.com atau 085729783595.

Rohmad Nurhuda, Lahir pada tanggal 17 November 1993 di Kabupaten Magetan. Bertempat tinggal di Dukuh Godekan Desa Tamanarum Kecamatan Parang Kabupaten Magetan. Menyelesaikan pendidikan Dasar di MIN Tamanarum atau yang sekarang dikenal dengan MIN 12 Magetan pada tahun 2007. Pendidikan Menengaah Pertama di SMPN 4 Magetan dan lulus pada tahun 2010. Pendidikan Menengah Atas di

SMAN 1 Magetan dan Lulus pada Tahun 2013. Pendidikan Sarjana (S1) di Fakultas Syariah IAIN Ponorogo dan lulus pada Tahun 2017. Saat ini penulis sedang bekerja di Staff Perencanaan dan Keuangan pada subbag AUK Fakultas Syariah IAIN Ponorogo dan sedang mengambil program pasca Sarjana di IAIN Ponorogo dengan mengambil Program Studi Hukum Keluarga (Ahlwalsyakhsiyah). Selain pendidikan formal penulis juga telah menyelesaikan Pendidikan Khusus Profesi Advokat (PKPA) di Asosiasi Pengacara Syariah Indonesia (APSI) dan telah dinyatakan Lulus pada Ujian PKPA pada Tahun 2020.

Soleh Hasan Wahid dengan nama pena SHW. Berusia 30 tahun, aktif menulis artikel di berbagai media sejak 2018. Karirnya dimulai dengan bekerja sebagai dosen di salah satu perguruan tinggi swasta di Pare Kediri dan STAI Mojokerto. Kini melanjutkan karir sebagai dosen tetap IAIN Ponorogo. Karya-karya yang dipublikasikan di website dan media sudah lebih dari 200 judul. 2019 FINALISTS OF THE TOP 40 ESSAYS KEMENPORA. 2020 PROGRAMMING TRAINING: HTML, CSS, JAVASCRIPT. PROGRAM ONLINE ACADEMY DIGITAL TALENT SCHOLARSHIP 2020. 2020 WEB DEVELOPMENT PATH TRAINING (NODE.JS)

Memiliki hobi di bidang IT, mendapatkan sertifikat keahlian HTML & CSS dari Great Learning India, Kominfo dan Prograte pada tahun 2020. Selain itu pada tahun 2020-2021, menjadi salah satu penulis pada Book Chapter berjudul "Metodologi Penelitian Hukum" yang diterbitkan oleh Nuta Media Jogja dan buku Book Chapter berjudul Gagasan Pemuda Indonesia Bangkit Melawan Covid-19 yang diterbitkan atas kerjasama Deputi Bidang Pengembangan Pemuda Kementerian Pemuda dan Olahraga RI dan Tanoto Foundation

Umarwan Sutopo, Lahir di Ponorogo, 12 Juni 1987. Dosen Fakultas Syariah IAIN Ponorogo. Ia merupakan salah satu alumni Pondok Pesantren Darul Istiqomah Ngumpul Balong Ponorogo, Universitas Al Azhar Cairo dan UIN Sunan Ampel Ponorogo.

Beberapa tulisannya adalah, *Pengantar Ilmu Hukum, Hukum Acara Peradilan Agama, Dialektika Fatwa dan Hukum Positif di Indonesia, Pilkades Langsung dalam Tinjauan Maslahah, toleransi beragama, Kedudukan dan Fungsi Modin dalam Pemerintahan Desa, Tradisi Pernikahan Budaya Jawa, Islam dan Negara,* dll.

IKATAN SARJANA NAHDLATUL ULAMA
CABANG PONOROGO
JAWA TIMUR

Memahami Teori Hukum

Teori hukum merupakan 'dokumen akbar' tentang kisah manusia menghadapi ketegangan-ketegangan dengan kekuasaan di sekitarnya. Teori hukum sejak kelahirannya terus mengalami perkembangan dari abad ke abad, dari generasi ke generasi, dari zaman ke zaman. Perkembangan tersebut sebagai bukti nyata adanya dialektika dalam peradaban manusia. Mulai dari dari zaman klasik, abad pertengahan, era *renaissance*, era *aufklarung*, abad ke-19, abad ke-20 sampai pada masa transisisi.

Oleh karena itu, teori hukum akan terus dan terus ditulis orang karena teori hukum-teori hukum yang baru akan terus bermunculan. Sehingga, dengan memahami berbagai teori hukum maka tidak hanya akan memperkaya khazanah pengetahuan dalam bidang hukum melainkan dalam bidang-bidang lainnya.

Sajian dalam buku ini sangat bermanfaat bagi kalangan komunitas hukum (dosen, mahasiswa maupun praktisi) yang ingin memahami teori hukum khususnya teori hukum dalam lintas madzab. Jadi, buku ini layak dimiliki dan dibaca oleh siapapun. Selamat membaca!

ISBN:978-602-6213-83-9
9 786026 213839